المؤسسة العربية للدراسات والنشر

سلسلة أعلام الفكر العالمي





ميرلوبونتي

تأليف اندريه روبينه

ترجمة جاك الأسود



مرلوبونتي



سلسلة أعلام الفكر العالمي



مرلوبونتي

تأليف اندريه روبينه

ترجمة جاك الأسود

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر
بناية برج الكارلتون . ساقية الجنزير . ت ١/ ٨٠٧٩٠٠
برقياً . موكيالي . بيروت . ص . ب ١١/٥٤٦٠ بيروت

الطبعة الاولى
١٤٠١هـ - ١٩٨١م

حياتـــه

ولد الفيلسوف الفرنسي موريس مرلو- بونتي في ١٤ آذار ١٩٠٨، في روشفور- البحر (Rochefort - sur mer). وبعد ان اجتاز مرحلة الدراسات الابتدائية والثانوية، اصبح تلميذاً في دار المعلمين العليا بين عام ١٩٢٦ و ١٩٣٠، وقبل مبرّزاً (agréré) في الفلسفة عام ١٩٣٠، وحتى عام ١٩٣١، أتم خدمته العسكرية، ثم عيّن أستاذاً للفلسفة في ثانوية «بوفيه» Beauvais، حيث علم من ١٩٣١ الى ١٩٣٢.

وقد عهد اليه عام ١٩٣٣- ١٩٣٤ في مهمة خاصة في الصندوق الوطني للبحث العلمي، عاد على اثرها الى تعليم الفلسفة في ثانوية شارتر سنة ١٩٣٤- ١٩٣٥، ثم عيّن ناظر دروس في دار المعلمين العليا، فعلم في شارع أولم من ١٩٣٥ الى ١٩٣٩، وجند في الفيلق الخامس للمشاة، فأتم واجبه خلال حملات ١٩٣٩- ١٩٤٠. ثم أصبح أستاذاً للفلسفة في ثانوية كارنو «Lycée Carnot» بين ١٩٤٠ و ١٩٤٤، وقد التحق طوال فترة الاضطرابات هذه بفرق المقاومة. ومن ١٩٤٤ الى ١٩٤٥ اوكل اليه تعليم الفلسفة في الصف الأول الثانوي في ثانوية كارنو.

وللحصول على لقب دكتور في الآداب، قدّم بونتي مؤلفين أظهرا في الحال تميّزه، وهما «بنية التصرف (La structure du comportement) و «ظواهرية الادراك الحسي (La phenomenologie de la perception) في تموز ١٩٤٥.

وعين في تشرين الأول (اوكتوبر) ١٩٤٥، استاذاً محاضراً في جامعة ليون، حيث اعتبر استاذ كرسي ابتداء من أول كانون الثاني (يناير) عام ١٩٤٨، فأحيا طوال هذه السنوات مجلة «الأزمنة الحديثة» التي أسسها مع جان- بول سارتر، ونشر مجموعتين من المقالات: «الانسانية والارهاب» ثم «المعنى واللامعنى».

ودعي الى السوربون، حيث احتل كرسي الاستاذية لمادتي علم النفس والتربية من ١٩٤٩ الى ١٩٥٢، ثم انتخب لـ «معهد فرنسا» (Collège de France) في نهاية ١٩٥٢، وفي الخامس عشر من كانون الثاني (يناير) ١٩٥٣، قدم الدرس الافتتاحي الذي نشر تحت عنوان «تقريظ الفلسفة» (Eloge de la Philosophie) وقد أمن التعليم في المعهد الى يوم وفاته، الذي طرأ فجأة في الثالث من أيار (مايو) ١٩٦١.

طوال هذه الفترة الأخيرة، ابتعد عن مجلة «الأزمنة الحديثة». وعمل على اصدار كتابه «مجازفات الجدلية» (Les Aventures de la Dialectique)، وجمع مقالات هذه الفترة في كتاب «علامات» (Signes) وكان يحضر لنتاج يحمل فحوى الاطروحتين المعروضتين سنة ١٩٤٥ بعد مرور عشرين سنة على تقديمها. (وقد صدر في كتاب بعد موته تحت عنوان المرئي واللامرئي).

فيما يخص سيرة حياة مرلو- بونتي، يمكن ان تراجع- من مرلو بونتي بعض الصفحات من مقدمة «علامات» عن علاقاته بسيزان وسارتر، ومن سارتر، المقال «مرلو- بونتي حياً»، الصادر في عدد «الأزمنة الحديثة» المخصص لتكريمه، ومن م. دوغانديلاك (de Gandillac) «تذكاريته» (In memorian) في المجلة الفلسفية Revue de Philosophie

لقد كانت هذه هي العناصر البسيطة لحياة خارجية رتيبة جداً: انما سيرة مرلو- بونتي تتمثل في تطور افكاره.

فلسفته

كان مرلو - بونتي يتمثل عن رضى، هذه الكلمة لسيزان Cézanne* التي لا يمكن أن يرى فيها القارئ إلا دعوة الى مقاربة نتاجه: «ما احاول ان اترجمه لكم هو اكثر إلغازاً، يتشابك بالذات مع جذور الكيان، في منبع الأحاسيس الذي لا يلمس» فما هي «ما»؟ أن يكون النتاج الفلسفي محاولة لترجمة سرّ في الحدس، غير قابل للتحليل. ويمكن في الأكثر الاحاطة به، فذلك لا يطرح اشكالاً إلا بعد ما نخفض مصير الميتافيزيقا الى مهمات محض تصورية، نلاحقها في حقل من المجردات التامة يخضع لتنقية شبكة من الاستدلالات الفرضية- الاستنتاجية التي تصير الى تأليف نظام. ومتى قرر الفيلسوف ان يجيب نداء «العالم الطالع»، متطلعاً الى «الجذور» الى «الينبوع»، الى «الأولي» (Primordial)، فكل صياغة لا تأخذ بعين الاعتبار التجربة الماورائية تفقد قيمتها، ما دامت الـ «لا أعرف ماذا» هي الجانب المُغري من الـ «ما» المذكورة، وما دام الكيان حاملاً علة وجوده. أي شيء هي «ما» التي تتشابك جذورها بـ «القول» نفسه الذي يحاول أن يوضحها؟ انه «يوجد»، ويوجد «شيء ما»، شيء «يقال»، عن العالم انطباعاتٍ، وعن الفكر تعبيراً.

والفيلسوف الذي يمهّد لسيرته، يظل على وعي تام لـ «ما» من مهمة

---

* سيزان: هو الرسام الفرنسيّ بول سيزان (١٨٣٩- ١٩٠٦). احد اهم منظّري الانطباعيّة في الرسم.

نتاجه أن يعلنه. وعلى الرغم من ذلك، لا يلم منه في النظرة الأولى، لا بصورته الاجمالية، ولا بخطوطه الأساسية على الأقل، إنما ببعض الملامح في الأكثر، والتي يؤدّي تشابكها، اذ يقلب ظهراً لبطن، الى ايقاظ رؤية العالم. هذا الهامش- الذي يفصل نهائياً بين الفيلسوف المناضل وكتاباته «المسلّمة»، والذي يحيلنا الى الهوة الأصلية لانفصام اخطر- لا يكف عن تعميق مجراه بينما تصبح تعرجاته بذلك اكثر وضوحاً. فالكيان يتهرب من الفكر الذي يحدده. والفيلسوف الذي لا يطمع إلا بأن يصبح «لسان حال الكيان» يجب أن يبقى هو ذلك «المبتدئ الدائم» المطرود من ذاته ومن نتاجه كلما راح ايمانه في الـ «ما» يتوكد باستمرار دون أن يكون في الامكان ارجاع «ما» الى الحقائق الراهنة. وان العقل المتأمل، اذ يؤسس لغة مسموعة، لا يكون عليه أن يرزح تحت التصور الذي يعبر عنه. بل ينبغي، على العكس من ذلك، أن يلجأ الى تلك الحالة القبل- تأملية التي تجعل الكيان المشارك في الكلية والسَّرَيان المتعاظم، دائماً غيرَ مُنْفِذٍ بحدّ ذاته.

ما الذي هو «قبلاً- هنا»؟ تخيليّة عالمي الفريد، أم الكيان الواسع للعام، أم الطبيعة، الروح، الله؟ أم يجب الامتناع عن التحديد وحتى عن طرح المسألة؟ ولكن ألن تتسرب آنذاك الى كل مكان نطردها منه؟ لن نسمع ابداً الجواب من مرلو- بونتي. فسمفونيته تبقى مقطوعة: لها حركتها، وتصعيدها ومبدأها، لكن لن نعرف اكتمالها من كلمتها الأخيرة. نقدر أن نقول انه كان سائراً، وما كانت مراحل هذه السير. ولكل الخيار في أن يستكمل هذا «اللوغوس اللانهائي» من الخارج، أن يحلم به، أن يتأمل فيه... فكل نتاج عظيم يبقى ناقصاً، يسمره القرار اللاشخصي بالموت في حالة معينة. لكن الجسم المحرك لهذا النتاج يواصل فعله... فكل نص

اطلقه التاريخ، من نصوص مرلو- بونتي، لا يتوقف عن إثارة التفكير، ومن مرحلة الى اخرى، اذ تغدو هذه الكلمة اكثر وضوحاً، يبدأ بالنسبة الينا، تحديد اتجاه الخط الحاد والبالغ الدقة، الذي يعيِّن من قشرة التصرفات إلى لبِّ الكيان، الطريق الشاقة، والصاعدة، واللانهائية، للتولّد الفلسفي.

كان مرلو- بونتي، من الوعي بصيرورة فكره الخاص، وبالاغناءات المتتالية من التأمل الفريد لكبار الفلاسفة، بحيث لا يمكن أن نسمح لنفسنا، في عرض مهما كان قصيراً، بأن نعمل التشذيب في الصدف الموحية. فمن كلمة الى اخرى تتنوع اللهجات. وهذا التنوع ليس مجرداً من المعنى: انه يتقولب بالذات مع زمنية الفيلسوف في تكونه. فالفكر لا يستحم ابداً مرتين في النهر ذاته. وحياة المؤلف لا تكاد تكفي، وخصوصاً اذا قصرت، لكي توجه الملتقيات الفكرية، تلك اللحظات السعيدة التي يبقى فيها العالم وكأنه مُعَلَّقٌ، بين مقدمة وفهرس.

إعــلاء الســلوك الادراكي الحســي

اذا كان كل شيء، قد اعلن بوضوح عبر اعلان اصلي للايمان، فقد بقي ان يعلم ذلك بتعليله. وفلسفة مرلو- بونتي، هي في جوهرها، هذا الجهد المشدود بين الكيانات والكيان، الذي لا يريد أن يفوته الكل، ولا أن يفوته الانسان.

وانطلاقاً من تحت، يتجه الاهتمام نحو «طبيعة الأشياء» حيث تلاحظ جملة من الموضوعات والأحداث المتباينة، تربطها علاقة سببية ضرورية أو نهائية، كأنَّ من الممكن أن تكوَّن معرفة للعالم دون أن يكون

الوعي طرفاً متدخلاً. فالعلم والمباحث المساعدة لمعرفة الانسان، تقدم جواباً باهراً يمكن اعتباره كافياً، في اطار فتواها الخاصة، ولكن ما زال من الممكن الشك في الملاءمة التي تفصح بها عن التصرف المعاش، اعني الوجود. ان التصرف هو جدل، أي تفاهم الانسان مع العالم. والحال ان المفاهيم التي تقدمها الفيزياء تقليدياً، أو علم الأحياء العصبي، أو علم النفس الحيواني، أو المرضي تظهر تبايناً صارخاً لا يتوقف عن فسخ المجرد عن الملموس، والبدائي عن المركب، والشميلة عن جمع الكميات. على مستوى الانعكاس اللاإرادي (reflexe) مثلاً، هناك مشكلة دورانية العلاقات، وترابطها ووجود «بنى» لا ترد بشكل من الاشكال الى مجرد نتيجة مقوَّمة لأجزاء مقوِّمة. وليست الأشكال الاجمالية للسلوك الانعكاسي مرتبطة بأي من المعدَّات الخاصة التي تتألف منها جملة رد الفعل المحدد: المثير، موضع الاثارة، الدورة، ردة الفعل. ان فهم التصرف الأكثر بداثية لا يمكن أن يتابع إلا بشرط التخلي عن الرسوخ المطلق لبنية سببية آلية، ومدى مهندس لصالح «مدى متصل بصلب جسد الحيوان كجزء من جسمه» (بنية التصرف)*[1] الانعكاس اللاإرادي «موجود» بالطبع، لكن ليس مثل القالب الاحادي، الذي يكرر سكباً، في عالم الكائن الحيِّ. ولا يمكن أن تعتبر ردات فعل بيولوجية بالمعنى الصحيح، هذه الوصوف الجزئية، التي تجنى في المختبر، تبعاً لتشريط اصطناعي، وعليها يضغط بكل ثقله، مخطط العَالِم المتقنُ. ان موضوع علم الكائن الحي، هو أن ندرك ما يكوِّن موضوعه الحي، لا أن نتخيل تنضيداً لانعكاسات مخططة، أو اذا تعذر ذلك، أن نلجأ الى انتاج اضافي لـ «قوة حيويّة».

---

(١) La Structure du Comportement, P. 33.

ان النظرية الصيغيّة (Gestalt) تفتح الطريق للتفسير الحقيقي، مع تجنيب الفكر الفلسفي سقوطه في التناقضات المدرسية: بين الوعي والطبيعة، النفس والجسد. ان التأويل الطرائقي للـ «شكل» كـ «بنية» لها «معنىً» لم يحدَّدْ مقامُهُ بعدُ، يتيح تطوير فهم الكائن الحيّ. فالـ «بنية» تفترض الذات والموضوع في آن، تفترض الحضور والرؤية، وما هو آليٌّ، في الوظائف الدنيا، وقصديٌّ في الوظائف العليا. وهذا التأويل يتطلب أن لا يجمّد مفهوم الشكل في مطلق معيّن (ذرة أو مثال) بحد ذاته. فالشكل ليس تجريداً: انه يقدم نموذجاً وصفياً مرناً، يمكن ان يدخل بشكل مفيد في خدمة ظواهرية الكائن الحي، ممثلاً، تبع مختلف انواع الكيان، الشرط القَبْليّ لتنفيذ التصرف. وهكذا يعبر الشكل، بارتدائه هذه الدينامية من وحي هيجل، عن الوحدة الجدلية التي لا تتجزأ، للسلوك النفس-جسدي يتأصل على مستواه المعطى في المعطي والذات في الموضوع.

بالاضافة الى ذلك، إنَّ أيَّ موقف، لفرط ما يكون مفارقاً لا يدخل في حسابه إلا «دلالات» فيقصر الجسد على أن لا يكون إلا موضوعاً لوعيٍ فإن مفهوم البنية يتجاوز ويتضمن مفهوم الدلالة، لأنه يكمله بـ «معنى» لا يخضع للدال، بل «يوجد» حاضراً في التركيب الأساسي للمعاش. ان الأشكال تحقق «تأليفاً للطبيعة والمثال»، انها مجموعة قوى في حالة توازن أو تغير ثابت بحيث انه لا يمكن أن يصاغ قانونٌ لكل جزء على حدة، وان كل اتجاه (vecteur) يحدد كمّاً وتوجهاً بالنسبة الى كل الاتجاهات الأخرى «(بنية التصرف)[٢]» ان العميق في الصيغيّة Gestalt التي انطلقنا منها، ليس هو فكرة الدلالة، بل البنية، أي وصل مثال ووجود لا يفرقان، والتوافق

---

(٢) La Structure du Comportement. p. 183 .

الحادث الذي تشرع فيه المواد باتخاذ معنى أمامنا، انه المعقولية في حالة الولادة»[٣]. هذا «العقل الوليد» لا يمكن أن يكتفي لوصف تولده باصطلاحات النفس والجسد، لأنه لا يعرف لا كنفس ولا كجسد في اوان ظهوره وتكيفه. ان الترابط التَجْريبي للوحدة «يرتكز على العملية التي تضع معنى في كل جزء من المادة وتجعله يسكن فيه، ويظهر، ويكون. بالرجوع الى هذه البنية على أنها الحقيقة الأساسية، نتيح على السواء، فهم تميز ووحدة النفس والجسد»[٤]. والحال ان هذا الشكال الذي يرتدي طابعاً ديالكتيكياً، يتخذ رجعاً ظواهرياً حقاً. وبالفعل، فـ «اذا كان مفهوم الصيغة يسمح بجعل امور كثيرة قابلة للفهم، وهو مثمر على صعيد التجربة، فيجب ان تكون له حقيقته الظواهرية، وفي آخر تعديل يجب ان يضيف شيئاً ما الى الظواهرية»[٥] الشكل يثقل الحدس الجوهري: انه المفصل والمحرك الأساسي للتوفيق بين علم النفس وعلم الظواهر.

وان تدبر مستويات مختلفة للتصرف يسمح بتأكيد هذه الملاحظات العامة. فبنية التصرف لا تفكك في أيٍّ من مستوياتها الى فسيفساء من العناصر. وأشكال الادراك الحسي الذي تقرن الشكل بالمضمون، والعلة بالغاية، والتجربة بالخطأ، تسوّغ لنا ان نلاحظ أن الكيان المدرك حسياً، يستخدم طائفة من الحلول المختلفة لإتمام مشروع واحد. على مستوى الانعكاسية الدنيا يتبين التصرف وفق «اشكال اشتباهية»[٦] تجعل الجسم

(٣) ibid. P. 280

(٤) ibid. P 285.

(٥) Science de L'homme, CUD, P. 37

(٦) من Syn - crétisme: وعي (والأصل اعتقاد) كل شيء معاً. وتطلق الكلمة على مرحلة الادراك غير المتميز في الطفولة الأولى. (المترجم).

سجينا في قيوده الطبيعية، ومرتبطاً غريزياً بالمادة، مع هامش ضيق للتكيف. وعلى مستوى اوسط، هناك «الأشكال القابلة للعزل» التي، باستعمالها اشارات مؤسسة على بنى مستقلة عن المواد المستعملة لتحقيقها، تتكيف تبعاً للعلاقات بين غاية ووسيلة، في موقف يعاش على أنه حقيقي، وصولاً الى المواقف المصطنعة. وعلى المستوى الأعلى تولد «اشكال رمزية»، حيث الاشارات تبينّ الحافز لذاته، هذا التصرف يعيد توظيف مستقبله الخاص ويستبقه، قالباً ردَّةَ الفعل الى أهلية (aptitude): «هنا لم يعد للتصرف دلالة وحسب، انه هو ذاته دلالة»[٧] ولكن أياً كان المستوى المأخوذ بعين الاعتبار، يبقى الشكل امراً مختلطاً (mixte) لا جسداً ولا وعياً، لا ضرورة ولا دلالة.

هذه العمودية المضمنة للتصرفات تسمح بوصف مختلف «نواحي التجربة» أو «طبقاتها». وان إبدالاً مثلثاً يسمح بوصف الأفق الميتافيزيقي لهذه الأفكار الأولى من مرلو- بونتي، بأنه يغامر في أرض مذهب المناسبات Occasionalisme[٨]. فمن جهة، لا يمكن التعرف الى قانون (Loi) الا في بنية مادية: «القوانين ليست في الواقع حقائق قد تكون لها قوة، وتحكم الأمور، انها، بلغة، ما لبرانش، نور لا قوة، اذا جاز لنا قولها»[٩] إنما البنية والقانون هما لحظتان جدليتان لا قوتا وجود، وكما القوانين، ليست البنى بـ «قوى عينية» قد توجه مجرى التاريخ[١٠]. ومن جهة اخرى يجدر بنا استبدال

---

(٧) La Structure du comportement, P. 165

(٨) مذهب يقول بأن «المخلوقات هي وأفعالها «مناسبات» لوجود موجودات وافعال اخرى بفعل الخالق».

(٩) Science de l'homme, CDU , P. 30

(١٠) La struct. Du Comp, P. 192

مفهوم «السبب» بمفهوم «المناسبة»: اذ لا يمكن ان نقرر «لحظة» تفعل فيها الحوافز في الجسم، لأن أثر هذا «الفعل» المزعوم بالذات، ليس إلا تعبيراً عن القانون الداخلي لهذا الجسم. فالقضية ليست أن نبني «ميتافيزيقا للطبيعة»، بل «أن نسمي كما يجب» العلاقات بين البيئة والجهاز العضوي، بين الادراك الحسي والعالم. وما التصرفات إلا «جدليات متجسدة» تستبعد أياً من المادية، أو الطبيعية أو الأرواحية animisme أو الملائكية، وأخيراً، ان الاستعانة بمفهوم «النسق» (ordre) تتمم هذا الجدول المناسباتي باستخدام علاقات بعيدة المدى وقابلة للارتداد، وذات آلية مرنة وموجهة، علاقات تأثير متبادلة اكثر منها علاقات سببية. ان نقد مفهوم السبب يفضي لدى مرلو- بونتي كما لدى مالبرانش الى استعمال مفهوم النسق.

وميزة مفهوم النسق أنه لا يقطع الواقع الى حالات مختلفة أو الى ملاكات، بل يشير فقط الى «مستويات دلالية». فـ «النسق الفيزيائي» يتكون من نظام قوى موجهة في خط سببية منتجة (ومحددة كمياً وقابلة للموضعة جغرافياً، وتتركب من «كليات جزئية» في «وحدة ارتباط متبادل» تَتَّجهُ نحو استقرار نسبي، وثبات لا يدين إلا نسبياً للحركة. و «النسق الحيوي» أو «النسق» بحصر المعنى، يستخدم بشكل كامل العلاقة الجدلية بين الفرد والمحيط في صميمها، منطلقاً من اساس فيزيولوجي لا فيزيائي ومعبراً بعلاقات ذات وظائف متنوعة، تشمل العمل ونظام التداول، وكذلك الاستباق والتجاوز العائدين الى «وحدتها الدلالية». أما «النسق الانساني» الرمزي بشكل خاص، أو المجال الذهني، فلا يمكن وصفه على نحو وافٍ، كعلاقة بين «فيزيولوجي» و «نفساني» ولكن فقط كـ «سلوك»، كـ «جسد» وسيط بين الوعي والطبيعة. وعالم الادراك الحسي يأخذ فيه على

عاتقه دلالة الواقع كانفتاح دائم على ذاتيات اخرى مشاركة، يعبر ضمن اللغة، ويحدث نسقاً إرادياً. وان الغائية التي تعبر هذه الهُوى، تعطى معنى مختلفاً لكل اشارة تبعاً للنسق الذي تظهر عليه، دون أن تدين بمعناها لسببية انتقالية من العالم الى الجسد أو من الجسد الى النفس[11].

ان هذه «الظواهر المتلازمة»[12] تؤلف جوهر السلوك الادراكي - الحسي. وهذا الأخير هو «حركة من الجدلية الحية لذات عينية، تشارك في بنيتها الكلية، وبالتلازم، يكون موضوعها الأولي، لا «الجماد اللامتعضي»، بل افعال ذوات بشرية أخرى»[13] فالجسد المدرك حسياً ليس جزءاً من المكان يمكن عزله في امتداد محدد، حيّزاً خارج كل حيز، parts extra partes. ولا وساطة ولا اداة ولا مركز اصالة لنفس الهية. والمحسوس «يدرك بطريقة لا تتجزأ كشيء «في ذاته» أي مزود بداخل لن أفرغ أبداً من استكشافه، وكشيء «لأجلي» أي معطى شخصيًا من خلال مظاهره الوقتية»[14]. جسدي يفلت مني وينتشر في الطبيعة، فيتحول الموضوع ويجتاحني بحضوره، وتضيع الذات ولا تجد نفسها من جديد إلا كدلالة. وان الانسان يعيش «في عالم تجربة، في وسط محايد بالنسبة الى التمييزات الجوهرية، بين الجسم والفكر والمدى، في علاقة تبادل مباشرة مع الكائنات والأشياء، وجسده الخاص»[15] في هذا العالم التجريبي يكون الفعل، أو سببية النفس على الجسد، هو الوجود الذي يرتسم على مستوى

---

(١١) النص الأول من المختارات.

(١٢) La Structure du Comportement p. 296

(١٣) La Structure du Comportement p. 224

(١٤) La Structure du Comportement P. 253

(١٥) La structure du comportement P. 256

رفيع، أما الانفعال (أي المطاوعة Passivité) الذي لا يفسر، فهو يفهم كوجود يمكن ردّه الى اواليات التصرفات الدنيا، هكذا لا تعود «الدلالات» تحيل الى كيانات «بالقوة»: بل تفصح عن مستوى فهم السلوك. تلك هي «تلازمات» التجربة الحسيّة، التي تسمح بالتأكيد على أن الادراك الحسي يبلغ الأشياء بذاتها، لأنه يقدّم «عالما مبنياً بقوة. هناك أشياء «بالضبط بالمعنى الذي أراها فيه». وهكذا يغدو مبدأ المناسبات Occasionalisme أو الانسجام المسبق (أو الأزلي)، هو الحقيقة الداخلية للوعي البشري(١٦).

فالواقعية او المثالية لا يمكن ان تجدا مكاناً في مشروع فلسفة للوجود كهذه. فحتى «الحيوية المصفاة» من برغسون لا يمكن أن تقبل هنا(١٧). لأن «الحس الصافي» فكرة راهنة، والانطولوجيا الضمنية لبنية التصرف تفترض «لوغوس» لهذا العالم المنظم، يجعل كل عنصر قابلاً للفهم بالنسبة الى العناصر الأخرى والى المجموع، فتجاه الطبيعة، يطلق الفيلسوف نظرته على مختلف الطرق التي تتجلى بها له، حيث يكون الجسد معنياً في الصميم، ولكن حيث لا يكون الحس إلا احد المستويات المجتثة من مجموع الـ «يوجد» Il y a بنظرة تعتبر نفسها محلّقة.

تحليل الادراك الحسّي

ولأن الفيلسوف معنيّ بالادراك الحسي الطالع، فإنّ عليه أن يبقى على كونه «مبتدئاً دائماً» ليس هناك جوهر لا يتأثر بموقعه من الوجود، ولا تجاوز يغفل العالم الموجود قبلاً، ولا علوم دقيقة بلا دعامته التاريخية. ان

---

(١٦) راجع النص الثاني من المختارات.

(١٧) M. Ponty: La Structure du Comportement p. 213

الظواهرية الوصفية التي تغدو وجودية لا تعتبر الادراك الحسي، لا علماً ولا فعلاً، بل اساساً يبرز عنه كل فعل، ويعلن كل علم، «اللوغوس الوحيد الذي يوجد قبلاً هو العالم بالذات، والفلسفة لا تبدأ بأن تكون «ممكنة»[١٨]. فإما أن تكون الفلسفة فعلية، واقعية، كالعالم الذي تستند اليه، او أن لا تكون. والعالم الظواهريُّ ليس تفسيراً لكيان مسبق، قد يكون مستقلاً حتى عن اساس الكيان الفعلي، وانعكاساً لحقيقة لا تتأثر بتحققها، كان فعل الفلسفة في عهد ظواهرية الادراك الحسي هو ان نعود فنتعلم رؤية العالم، ونرجع الى الاشياء بذاتها.

وإن تدبر الكيفيات التي تتدخل في النظرية الكلاسيكية للادراك الحسي يثبت نقص كلٍّ من «الوظائف» المستند اليها لأجل «تفسير» مجموع الظواهر الداخلة في الادراك الحسي، وحيث ان علم النفس قد أقر مبدأ «الاحساس» وبالغ في تقديره له، وجعل من «الجهاز العضويّ» أداة توصيل مستقلة عن التعبيرات المركزية، فإنه قد فاته وصف اللحظة التي يتم فيها انخراط الوعي في العالم، إنما الاحساس ملتزم حالاً بالمعنى، ومُحمل «بدلالة» فليس هناك على الاطلاق، لأي وعي كان، «احساس صافٍ»، بأزرق دون سماء، وأحمر دون تهيّج. انّ الاحساس هو دائماً جزء من «مجال» يكون فيه مؤولاً في مباشرية العلاقات بين شكل ومضمون، وذات وموضوع. حيث النوعية مؤولة تلقائياً ومبينة قليلاً او كثيراً ومعينة، مع القبول بالغامض والمتحرك، وهكذا فإن «الحادث البدائي يرتدي في الحال معنى، والوظيفة العليا لا تحقق الا نمط وجود اكثر التزاماً، أو تكيّفاً اكثر جدارة، باستعمال وإعلاء العمليّات التابعة»[١٩]. وان «التداعي» لم يعد

(١٨) Phénoménologie de la perception P. XV

(١٩) Phénoménologie de la perception P. 16

علاقة بين ذرات حسيّة: فالادراك الحسي يؤسس ويحدث كل معرفة. ودلالة المحسوس هي على العكس مفترضة في كل التداعيات، باعتبارها «مجموعات»، وباعتبارها كلاً يصبح التحليل انطلاقاً منه ممكناً. لأن «الاحساس لا يتقبل فلسفة» اخرى غير الاسمية، أعني رد المعنى الى خُلْفِ التشابُه التباساً او الى لا معنى التداعي تجاوُزاً»[20]. والادراك الحسي، لم يعد هو «ان نتذكر»، فكل شرط يزعم أنه مسبق على الادراك الحسّيِّ ليس كذلك إلا اذا اقتطع بعد التجربة في الحقل الذي يمثل تقطعاته العينية. ان استعادة الذكريات تستلزم وجود ما يفترض بها أن تفسّره. «فالادراك الحسي ليس هو الشعور بكثير من الانطباعات مصحوبة بالذكريات التي يمكن ان تُتَمِّمَها، انما هو ان نرى في مجموعة من المعطيات، بزوغ معنى كامنٍ ليست أية استعادة للذكريات ممكنة بدونه، فالتذكر ليس ان نعيد الى نظرٍ الوعي لوحة من الماضي باقية فينا، انه الغوص في أفق الماضي، وأن نوسع فيه شيئاً فشيئاً الآفاق المندمجة فيه الى أن تغدو التجارب التي يختصرها معاشة من جديد في موضعها الزمني، والادراك الحسي ليس تذكراً»[21].

ان التعقلية لا تعطي تشخيصاً أفضل لما هو أول زمناً ومعنى فالوعي المفقر بإفراط في الحالة السابقة (فهو لا يؤخذ منه إلا ما وضع فيه) يصبح هنا أغنى من أن يمكن لظاهرة أن تستثيره، والـ «انتباه» ليس «نشاطاً» عاماً وصوريًّا، بل هو تمظهر للتحقق الادراكي- الحسي الذي يتوجه في مجاله التجربي الخاص، فيحقق تمفصلات جديدة، مقتطعاً افق عالم ومكوّناً مناطق جديدة، انما نظرية الانتباه الحقّة لا تأتي كنتيجة لاستعمال الاستقراء

---

(٢٠) ibidem P 22

(٢١) ibidem P 30

او الاستنتاج، بل في الجمع بين المبدأ المتفكّر والتلقائية (بمعنى اللا مفكّر irréfléchi) في انتباه الذات الى تاريخها الخاص الذي نسيته. أمّا «الحكم» فإنه لا يفتأ يسدّ ثغرات النظرية التجريبية أو التعقلية للإحساس، حين تلصق به دعوى «تأويل» و «إضافة» ما يموّه العنصر المؤلف الذي لا نجده بالفعل أبداً في تجربة الإدراك الحسي العينية. لقد وصل الأمر بالتحليل التمييزي للإدراك الحسي الى أن تغيب عن نظرنا طريق العودة الى الأشياء بذاتها، وهي المعنى الحقيقي للرد الظواهري Réduction Phénoménologique وهنا أيضاً، «تقدم ظاهرة الادراك الحسي الحقيقي إذاً، دلالة ملازمة للعلاقات، وما الحكم إلا التعبير الاختياري عنها»[٢٢] ولا تفتأ «الباقة الحيّة» للادراك الحسيّ تكتشف «معنى»: إنها تعمل بحيث يكون للعالم المحسوس معنى، وبحيث لا يمكن في الادراك الحسي مأخوذاً في حالة ان يفرق بطريقة مجردة أو ملموسة، بين العلاقة المحسوسة والدلالة، واذا كانت نظرية الصيغية Gestalt تضيف الى الرد الجوهري «شكلاً» اكثر حياة، فإن على الظواهرية الآن ان تجلب للنظرية الصيغية ما ينقصها: تجديد مقولاتها «الموضوعية» فوق الحد، ومنطقاً معاشاً لا يفصح عن نفسه بل يغصب نفسه بالدلالات الكامنة التي تعرفها فقط العلامات المتبدية لوعي غير نظري للذات[٢٣]. وان الظواهرية، علم ظهور الكيان على الوعي، هي بنوع خاص قادرة على ان تجعلنا نقبض على اللحظة الحاسمة للإدراك الحسي، او «انبجاس عالم حقيقي وصحيح»[٢٤]، وهذا الوعي من غير

---

(٢٢) Phénoménologie de la perception p 44

(٢٣) Phénoménologie de la perception p. 58, Science de L'Homme CPU, p 36

(٢٤) Phénoménologie de la perception p 65

معرفة، الوعي الأولي والقبل- تفكُّري، يقدم عالماً لا ذاتياً، ولا موضوعياً. انه «تعالٍ» من طرف الى آخر بينها العالم هو هذا «الحضور المسكون» ذو الوجوه المتعددة، حيث ترتكز الأشياء على خلفية أفق، ولكن شرط أن لا تعتبر هذه الـ «حيث» إلا «تأليفاً متنظراً» (Syntèse présomptive) تستند بها ذاكرتنا «الى ذاكرة للعالم ضخمة»(٢٥).

اثما الفكر الفلسفي، الذي يعتبر نفسه «تحليلاً وجودياً»، اذا حُرِّرَ من آثار علم النفس ذي الادعاء «العلموي»، كما حُرِّرَ في المرحلة السابقة من تصلبات وتجريدات العلوم المساعدة في معرفة الحياة، فإنه لن ينظر الى جسمه كموضوع بين الموضوعات الأخرى، اتفق له ان اقترن بالوعي صدفة. والذات تحل بجسدها وتنضم الى عالم لا تستطيع أن تتمم استكشافه. في هذا العالم الجسدي، يتميز جسدي عن الأشياء بكونه غياباً بالنسبة اليَّ، ودون ابتعاد ودون مسافة، وغير قابل جزئياً للتغيير وغامضاً في مواقفه، ومميزاً بإحساس مزدوج، وحقلاً أولياً تُشَرِّطُ كل تجربة فيه ظهورها. وهذه المكانية الموقفية تعبِّر عن الاحاطة التي يشكل جسدي مركزها. وكل التجارب التي تستند اليها لا تشكل أبداً الوحدة الدالة لـ «أنا أفكر»، بل الوحدة السارية لـ «عالم» ينعقد حول الجسد عبر تقدم الـ «أنا أستطيع». ولا يمكن القول: ان جسدي كائن في الزمان، وكائن في المكان. فإنه يسكن المكان والزمان. ونعود على هذا المستوى الى تحديد «المعنى»: «ان تجربة الجسد تجعلنا نتعرف الى فرض لمعنى ليس من الوعي المقوم الكلي، معنى ملتحم ببعض المضامين، وجسدي هو تلك النواة الدالة التي تتصرف كوظيفة عامة، ولكنه موجود رغم ذلك، وقابل لأن يمرض. وبه نتعلم ان

---

(٢٥) ibidem p. 84

نعرف ذلك الرابط الذي نجده عادة في الادراك الحسي، بين الجوهر والوجود»[٢٦]. وما المكانية الموضوعية إلا الغلاف لهذه المكانية الأولية التي يُجْري الجسد الخاص على مستواها تأليف (Synthèse) التزاماته في العالم، تأليفا هو مجموعة من الدلالات المعاشة والنازعة الى توازنه. والجنس يكشف بشكل أوضح هذه القصدية التي تتبع الحركة العامة للوجود، مؤلفة احد الأشكال الأكثر تعبيرا في علاقة الانسان بالعالم. ان هذه الركيزة الأساسية لعلاقة الأنا بالآخرين هي ضرورية وغير كافية، وربما كانت محْجُوزة نوعا ما أو ناتئة. فهي ليست مكتفية بذاتها، ولا مستقلة بل تشكل جزءاً من المجموعة التي يتصل الجسد عبرها بالحياة الكلية التي تشارك فيها الذات. و «ليس الادراك الحسي الشبقي افتكاراً Cogitatio يرمي الى اكثر من مفتكر فيه Cogitatum، انه يقصد عبر الجسد جسداً آخر، فهو يحصل في العالم لا في وعي»[٢٧] ويعقد الجسد بذاته المواقف الشبقية، ويلائم بينها وبين السلوكات الجنسية بفضل «فهمه».

وما دامت تجربة الجسد الخاص قد اثيرت، فيجب اثارة تجربة العالم الذي يمْثُل للجسد. وخلافاً للتجريبية، ليس الادراك الحسي احد الأمور التي تحصل في العالم، لأنه من المستحيل ان نمحو من مجال العالم هذه الثغرة التي هي نحن، والتي بها يتوصل العالم الى ان يكون موجوداً بالنسبة الى أحد. وخلافاً للتعقلية، يجدر بنا أن نستبعد الخيار بين مطبِّع ومطبَّع فنعود الى العلاقة الحية بين من يدرك حسياً والعالم الذي يدركه. هذا الموقف الطبيعي يترسخ في طبقة الوحدة القبل منطقية، السابقة لانقسام الاحساس

---

(٢٦) Phénomélogie de la perception p 172

(٢٧) Phénomélogie de la perception p 183

الى حاس ومحسوس، والمعنى الى معان، مختلفة حينما يكون الاحساس ما يزال مشاركة ومعاضدة النوعية ـ السلوك، في هذه التجربة تتمثل كل النوعيات معا، كاشفة في وقت واحد، المظاهر المتعددة لشيء واحد، وطبقة «أحسّ» هذه ترجع الى ماـقبل تاريخ الـ «إيّا» (La Préhistoire du «on») اكثر مما ترجع الى تاريخ الـ «أنا» الشخصية، فإن لها صفة العمومية والتنظيم، وصفة الجزئية، والمجال، مستقلة بمعناها عن قرار الذات وهكذا فإن هناك موقفاً طبيعياً للرؤية أشارك فيه نظرتي واستسلم به للمشهد: عندها تكون اجزاء المجال متصلة في تنظيم يجعل من السهل التعرف اليها وتعيين هويتها. أما النوعية، والحسيّة المفصولة، فتحصل حين اخرق هذه البنية الكلية لرؤيتي وأكف عن الانتماء الى نظرتي، وعوضاً عن أن أعيش الرؤية اتساءل عنها»[٢٨]. وتأليف الدلالة المحسوسة نشاط استباقي، انه الاستجماع التآزري للجسد الذي يوطئ نفسه في بيئته.

هذه هي الشروط العامة لظهور «أحس» «تشغلني» وليست كثافة التاريخ بغريبة عليها. وفيها يقبض الجسد على الزمن، ويسقط حول الحاضر مظهراً عاماً من الماضي والمستقبل. لكن ما دامت الذاتية هي الزمن بالذات، فإن «خيار المطبِّع والمطبَّع يتحول الى جدلية الزمن المُقوِّم والزمن المُقوَّم»[٢٩].

في هذه التجربة الأصيلة، لا يمكن التفريق بين المحسوس وفعل الادراك الحسي، لاتحادهما عبر نمط وجوديّ واحد، اذ يجعل الجسد ذاته مطلاً للنفس على العالم، ما دامت النفس تدخل ادنى اجزاء الجسد الذي

(٢٨) Ibidem P . 262

(٢٩) راجع النص الثالث من المختارات.

هي متحدةً به. وتأليفها يشكل «أرضاً ادراكية- حسية» تكشف عن «العقد» القديم المبرم منذ الولادة، بين الـ «أنا» والعالم، دونما أنا وعالم، ولكن ليس دون الأنا ولا دون العالم، حيث يطبق نظام «وظائف حيادية» مدبرة تماماً، وحاضرة مسبقاً. فمعنى التوجه في المكان، ورؤية المكان عمقيًّا، والقبض على الحركة والكميات التي تسكنها الأشياء، تظهر هذه التغيرات (في المستوى او في الموقف) التي بها يتخذ الجسم مسافات مختلفة ازاء العالم. واذا اخذت هذه التجارب في حالة النشوء كما في الكتابين الأولين من «البحث عن الحقيقة»، فإنها تعمل بحيث يكون الجسد «مثل القوة» التي بها تجري العلاقات الضمن- عالمية بفضل اتصال ««اعتق من الفكر»(٣٠). ان الوجود مثاني مثلما المكان وجود. والكوجيتو الحق هو ان يكون هناك وعي لـ شيء ما، ان يجري تقديم موضوع لذات، والشك لا يمكن أن يصيب هذا النطاق الأصلي حيث الأشياء، اذا بدت غير أكيدة، فمن المؤكد على الأقل ان ثمة أشياء، فالادراك الحسي، هو الايمان بهذا العالم، والانتماء اليه عبر الكوجيتو القبل- تفكري.

أما الموضوع العيني الذي يتناوله الادراك الحسي، فلا علاقة له بالموضوع الذي يدرسه العلم، انما نأخذ مكاننا فيه دفعة واحدة عبر الوجود المباشر لجسدنا، في مجموعة من الميول يحفز بعضها بعضاً، برمزية العلاقة المتبادلة، والثبوت الادراكي الذي تؤمنه الألوان والمحسوسات الأخرى، يحدد الموضوعات بعملها المتلازم عبر تكوين أفق أولي ليس إلا «تزاوجاً لجسدنا مع الأشياء». فالشيء هو المتضايف مع جسدي. وبشكل أعم، مع وجودي الذي ليس جسدي إلا بنيته الموطدة، والشيء «يتكون في تمسك

(٣٠) Phénoménologie de la perception p. 294

جسدي منه، وليس قبلاً دلالة للفهم، بل بنية ممهدة، لأن يتفقدها الجسد، وإذا اردنا أن نصف الواقع كما يبدو لنا في التجربة الادراكية فإننا نجده محملا بالاسنادات الانسانية»[٣١]. ويبرز «التيء» بوضوح على خلفية «عالم طبيعي»، أفق كل الأفاق، اسلوب كل الأساليب، ووحدته لا تعقل بل تقصد وتعاش، ويعترف بها ضمنيا، وان الصياغة الأسطولوجية التي نبحث عن سيمائها ترتسم الآن في هذه العبارات: «انني منذ البداية على اتصال بكائن واحد، بفرد هائل تقتطع منه تجاربي، ويبقى في افق حياتي، مثلما تصلح ضجّة مدينة كبرى كخلفية لكل ما نفعله فيها»[٣٢]. هذا الكائن الوحيد هو دائماً هنا، دون انقطاع، كتأليف لا يغني من الانوجادات الزمنية كتزمين. والحركة التي تحملنا الى ما وراء الذاتية، تحلنا في عالم «الايمان الأصلي» هذا، عالم الرأي الأصلي Urdoxa والايمان الاصلي Urglaube، المستوى الذي ليس عليه بعد حقيقة، وحيث كل شيء ضرورة فيه، او واقع او اصطناع. فإن الوعي لا يعرف نفسه حالاً بالعالم وبالزمن إلا في الالتباس بين الأشياء المناقَضة والمُختَرقة.

وكذلك القبض المباشر على العالم الانساني يلاحظ انطلاقاً من مقدمات فلسفية مماثلة، فهذا الموضوع المكاني الذي يصبح أثر وجود الآخر، الذي لا يخلط بينه وبين بقية الموضوعات التي يقبض عليها السلوك المكشوف، يظهر لي مباشرة لأنني جسدي ولأنني أدرك من خلال سلوكي الخاص، هذا السلوك من الآخر، ولا اعيد تنفيذ هذا الوجود الغريب الذي لا أستطيع ابداً ان اتطابق معه، لا على أثر استقراء ولا في نهاية استدلال او

(٣١) Phénoménologie de la perception p. 369

(٣٢) Ibidem P. 378

مماثلة، بل في قروئية واضحة وعفوية، ان الادراك الحسي للآخر يسبق اعادة التمثيل التي اكونها لفعل ادراكه حسياً.

وكذلك فإن الشيء يكون مدبراً في الحال لجسدي الذي يدركه، لقد جعل الآخر حاضراً بالنسبة إليّ في علاقة جدلية تشبك آفاق سلوك بآفاق آخر، مؤلفة هذا الكائن الثنائي للعلاقة البين انسانية، انما الوحدة لا تكون ابداً كاملة، والاتصال لا يكون ابداً متمماً، وهنا ايضاً يتبقى شيء من الغموض. فالعالم الاجتماعي يلتقي بعد العالم الطبيعي كـ «مجال دائم أو بُعد وجوديٌ»[٣٣] أعمق من كل تجربة ومن كل حكم، ودائماً هنا حين نأخذ علماً به، هنا بشكل لا ينفي، «عالماً ليس أبداً، كما كان مالبرانش يقول، إلا «عملاً غير مكتمل» او هو حسب الكلمة التي يطبقها هوسرل على الجسد، ليس «ابداً متمم التكوين»، انه لا يفترض وحتى يستبعد وجود ذات مقومة»[٣٤] «إنما عالمنا كما قال مالبرانش بعمق، هو «عمل غير مكتمل»[٣٥].

فما هي السمات الانطولوجية التي يفترضها وصف وجودي كهذا؟ لكي نحصل على كائن يتعرف مباشرة الى نفسه، يجب أن نرتد الى ناحية الذات، التي هي معرفة ذات، ومعرفة أي شيء، تعرف وجودها الخاص بالاتصال المباشر. فوعي الذات هو بالذات كيان العقل في ملء اشتغاله. والوعي حركة استعلاء ولا ـ كيان، انه كائن لا يقوم على كوني اولد الوجود ولا على كوني أتابعه، ولا على امتلاك الذات، ولا على التوافق مع الذات.

---

(٣٣) Phénoménologie de la perception p: 415

(٣٤) Ibidem P. 465

(٣٥) Iredit, revue MM. P. 404

فإن استحالة حفظ بداهة «فكرة اننا نرى» خارج كل حكم يتعلق بالشيء، تستتبع استحالة الفصل بين فعل الوعي وموضوعه. ففكرة اننا نرى ليست اكيدة إلا اذا كانت الرؤية الفعلية هي كذلك. الا اذا كان الموضوع حاضراً فعلياً(٣٦) إنما الوجود لا يمتلك، وليس غريباً عن ذاته: انه فعل، انتقال عنيف لا يمكن ان يستنتج من «الادراك الحسي الداخلي» و «في القضية» أنا أفكر، أنا موجود» يكون الاثباتان متعادلين تماماً، والا فلن يكون ثم كوجيتو. ولكن كذلك يجب أن نتفق على معنى هذا التعادل: اذ ليس الـ «أنا افكر» هو الذي يحتوي الـ «أنا موجود» للغاية، ليس وجودي هو الذي يرد الى الوعي الذي اكونه عنه وانما الـ «أنا أفكر»، بالعكس، هو الذي ينخرط في حركة الـ «أنا موجود» الاستعلائية والوعي هو الذي ينخرط في الوجود»(٣٧) وان المشاعر، والفهم، والأفكار، واللغة، لترتكز على هذه الازدواجية الأساسية التي لا يمكن أن تصنع منها وظائف صافية لـ «فكرة» مجرد.

هذا التأويل للأنا وللعالم، وللعلاقة بينهما يعززه تحليل «الزمنية»، الذي يغدو دورهُ شيئاً، فشيئاً اكثر الحاحاً، بقدر ما نتوصل الى الأساسي، وتظهر الأبعاد الأصلية للزمن «شخصياً» بين آفاق ما يزاح وما يوضع نصب العين. ان الخطوط القصدية التي تعبر الحقل الادراكي- الحسي تخط افعال «نزوع عن» (حركة رجعية) او تعلن أفعال «نزوع الى» (حركة تقدمية)، كل لحظة تغير اللحظة السابقة وتجعلها تتحول عبر الزمن، ظاهرة للعيان بالشفوف عبر مظاهر عامة متتابعة يقوم كل منها بالتحرك مرة واحدة على خط

---

(٣٦) راجع من المختارات النص الرابع.

(٣٧) Phén. de la perc. P. 439

الحاضر واسقاطه على لحظات سابقة ولاحقة. اذا كانت استمرارية الزمن لا تفسر الزمن، فخلافاً للفرضية البرغسونية، ان هذا لا يمنع ان تكون صفة اساسية له. اذ يؤكد كل حاضر من جديد على حضور كل الماضي الذي يستبعده او المستقبل الذي يستبقه. وكل تجاربنا تنتظم حسب زمن واحد، أي حسب القبل والبعد. فإن الزمن يولد من علاقتنا «نحن» بالأشياء، بما أنه ليس على الاطلاق تلاحقاً يتبع سيرورة تناغمية حقيقية تكتفي الأنا بتسجيلها، إن ما هو ماض او مستقبلي بالنسبة الينا يكون حاضراً في العالم، ولم يكن الـ «mens nomentanea» (الذهن الوقتي) لذى لايبنتز ليعني ان العالم الموضوعي يمكن أن يحمل الوقت لأنه دائماً في الحاضر، غير متتابع، ولكن يتدخل كيان في الأشياء، كيان به يخرج الحاضر والمستقبل من الموضوع ليكشفا ممسكاً للذاتية، او «امكانية لا ـ وجود تتناسب وطبيعتها»[٣٨]. وهذا الزمن ليس مجرد «معطى من الوعي». انما الوعي ينشر ويكوّن الزمن، وهو حركة تزمين، واندفاق، ويكف عن الانحباس في الحاضر بفضل الطبيعة المثالية للزمن، المثالية التي لا تكون أبداً مُكَوِّنَةً، ولكن تبقى مروراً، عبوراً، ولا نجد الزمن في حالة النشوء كما نهيئ رؤية موضوع بل بالتزامنا بالعالم من كل كياننا. هذا التأليف الانتقالي» (« Syntèse de transition ») لا يعني لنا شيئاً إلا لأننا «نحن الزمن» يساعدنا على فهم ذلك مثل يرجع الى نتاج بروست[٣٩].

---

(٣٨) Ibidem P. 471

(٣٩) هذا المثل يقدمه سارتر في الكينونة والعدم (ص: ٢١٦) ويعالجه موريس مرلو- بونتي على هذا النحو: «فبروست على سبيل المثال، يدلنا كيف ان حب سوان لأوديت يستتبع الغيرة التي بدورها، تحوّل الحب، لأن سوان المشغول دائماً بانتزاع أوديت من كل شخص آخر، يفقد الوقت اللازم لتأمل أوديت. والحق ان وعي سوان ليس وسطاً جمادياً تستدعي فيه الوقائع النفسانية=

واخيراً فإن مرلو- بونتي ، اذ يستبعد فكرة السببية بالمعنى العلمي الذي لا ينطبق على التجربة التي نكونها عن حريتنا، دون ان يذهب الى انكار فكرة التحفيز بتأكيده على حرية مطلقة لا خارج لها، (تراه) يعتبر ان الحرية تفترض أن ينغرز القرار في المستقبل، وان تستفزّ اللحظات بعضها بعضاً. وليست كل لحظة هي العالم المغلق لحرية جديدة كما يدعي سارتر في تأويله للحرية حسب ديكارت، انما الحرية تملك نطاقاً معيناً يفصلها عن غاياتها، امكانات مفصلة حولي، قريبة أو بعيدة، تجعلها مطروحة بوصفها «يجب أن تعمل» وهذا الخيار الذي لا يتوقف يفترض مكتسباً سابقاً، ويستتبع تبادلاً بين ما نكون، وما سنقوم به، إذ إن الفعل الحر يمارس في موقف مكتسب ولا يختلق اختلاقاً. ونحن لا نوجد كحرية مطلقة إلا بوصفنا وعياً صافياً في عالم غفل تماماً؛ (فإذاً) نحن لا نختار انطلاقاً من لا شيء. هذه القدرة على الانتزاع الدائم، تأخذ مداها في «الزمن المعمَّم»، في مصادرة دائمة لتتابع الماضي والحاضر والمستقبل اننا أحرار حتى بوساطة

= خارجياً وقائع أخرى. ان ما يجري ليس هو الغيرة التي يُغيِّرها الحب فتغيره في المقابل، بل طريقة معينة للحب يقرأ فيها مصير هذا الحب دفعة واحدة. فسوان يميل الى شخصية أوديت، الى هذا «المشهد» الذي تكون، للطريقة التي هي خاصتها في النظر، في تكوين بسمة، في تطويع الوقت. ولكن ماذا يعني الميل الى احد؟ يقول بروست ذلك بخصوص حب آخر: ان نشعر بأننا منفيون عن هذه الحياة، ونريد دخولها واحتلالها بشكل كامل. ان حب سوان لا يؤدي الى الغيرة. انما هو قبلاً، ومنذ البداية، غيرة. والغيرة لا تسبب تحولاً للحب: فالمتعة التي كان سوان يشعر بها اذ يتأمل أوديت تحمل تغيرها في ذاتها، لأنها متعة ان يكون الوحيد في فعلها. وعمل سلسلة الوقائع النفسانية والعلاقات السببية ان تترجم الى الخارج رؤية معينة لأوديت من سوان، طريقة معينة لأن يكون المرء للغير. وكان يجب على كل حال، وضع حب سوان، في علاقة مع سلوكاته الأخرى، وربما ظهر عندها هوبالذات، كتجلٍّ لبنيةٍ وجوديّة اكثر عمومية كذلك، هي شخصية سوان.

حوافزنا، لأننا كما قال مالبرانش : «نملك دائماً الحركة للذهاب ابعد» (ظواهرية الادراك الحسي، ص ٤١٣). وهكذا يكون الانشقاق عن فكر سارتر قد حسم بأكثر ما يمكن (راجع النص الخامس من المختارات) وحين دقق مرلو- بونتي بعد عدة سنوات في هذا الاستنتاج من ظواهرية الادراك الحسي، فإنه اكد على عرضية تلك المواقف التي ترتسم عليها «جاهليتنا» فقال: ان كل ذات متجسدة هي أشبه بسنجل مفتوح لا نعرف ماذا سيسجل فيه، أو بلغة جديدة لا نعرف أيَّ اعمال ستنتج، ولكنها، في حال ظهورها، لا تغدم ان تقول قليلاً أو كثيراً، ان يكون لها تاريخ أو معنى. فحتى انتاجية أو حرية الطبيعة الانسانية لا تنفيان موقفنا، بل تستخدمانه وتحولانه الى وسيلة تعبير(Revue M. M. p. 404)

ورغم ذلك، ان هذا «المعنى» الذي يكشف الوصف عنه، يجب أن لا يعتبر مستقلاً كروح مطلقة ولا كطبيعة. «فالعالم الظواهري ليس هو الكيان الصافي بل المعنى الذي تشق عنه نقطة التقاء تجاربي ونقطة التقاء تجاربي بتجاوب الآخرين، عبر تشابك بعضها بالبعض الآخر... انما «الانا» المتأملة، المشاهد المحايد (uninterressierte Zuschauer)، لا يلتقيان مع عقلانية معطاة مسبقاً، بل «يتأسسان»، ويؤسسانها عبر مبادرة لا ضمانة لها في الكيان، وحقها يستند كلياً الى ما تمنحنا إياه من قدرة فعلية على الاضطلاع بتاريخنا. والعالم الظواهري ليس هو التفسير لكيان سابق، بل تأسيس الكيان، والفلسفة ليست هي انعكاساً لحقيقة سابقة، انما هي أشبه بفن لتحقيق الحقيقة (ظواهرية الادراك الحسي، ص XV). وبما أن «اللوغوس» الوحيد الذي يكون سابق الوجود هو بالذات العالم الذي ينغرس فيه الوعي، فإن الفلسفة مذهب انساني محسوس، لأن الانسان هو الذي يكشف معنى العالم الذي يقدمه له العالم.

انما تعالي هذا العالم الذي يحمل «المعنى» يمكن ان يطرح لذاته: «كل شيء يحدث كأنما الى جانب حكمنا والى جانب حريتنا يخصص أحد هذا المعنى لهذه المجموعة المعينة: «(ظواهرية الادراك الحسي ص ٥٠٣) أنما الـ « إيًّا »(on) الذي ينظم الـ «يوجد» قد يكون «احداً» وهذا التماثل العام الذي يصنع استمرارية وتوزعية الأحكام الطبيعية، هذه البنى الادراكية الحسية الطاغية، ولكن الموجهة «توحي بشكل أفضل، بوجود تقييم عفويٍّ لدينا»، والعالم «مجموعة اشياء تبرز من اللاشكلي اذ تطرح على جسدنا كشيء «للمَس» أو «للأخذ» أو «للاجتياز»، وكان يجب التوصل الى تعرف «معنى أصيل للعالم يتكون في التداول بينه وبين وجودنا المتجسد» (ظواهرية الادراك الحسي ص ٥٠٣). ان «افق المعنى» هذا الذي تتغير على اساسه «الأشياءُ الى «عالم» يجعل «حضورنا لأنفسنا» موسطاً بشكل مسبق (ظواهرية الادراك الحسي ص ٥١٣). لذلك، ما دام هذا العالم، «غير متمم» فإن «التعبير عما هو موجود مهمة لا نهائية» (المعنى واللامعنى، ص ٢٦). كان سيزان يتجه نحو «فهم الأب الكلي القدرة» أو «في كل حال»، «نحو فكرة أو مشروع لوغوس لا نهائي» (المعنى واللامعنى، ص ٣٣). وقد سعى هوسرل عبر فلسفته الأخيرة نحو «الاستعادة والصياغة الأولى للوغوس موزع على عالمنا وحياتنا ومتصل ببنيتيهما العينية» (علامات، ص. ١٣٢).

الادراك الحسي وكثافة التاريخ.

الآن وقد عين النهج والطريقة عبر هاتين المرحلتين التفكريتين، يبقى ان نحدد المعنى الميتافيزيقي لهذا «العالم»، وحكم هذا اللاغوس، وان نحافظ من اجل ذلك على الاتجاه المحدد: «ان الدور الحقيقي للفكر

الفلسفي ، هو وضع الوعي في وجه حياته اللا متفكرة في الاشياء وفتح عينيه على تاريخه الخاص الذي نسيه». (ظواهرية الادراك الحسي ص ٤٠).

وكانت التجربة السياسية، والاحتكاك المباشر بالتاريخ، مناسبة هذا التجدد في افكار مرلو-بونتي. لا في هذا العالم البيني* الذي ترتسم فيه وتلتم افعالنا، تتميز الموضوعات «الثقافية» بطريقة عفوية عن الموضوعات «الطبيعية» لأنها تحمل أثر أقدام الانسانية محفوراً فيها. ولكن أول موضوع ثقافي حتى لم يغد اثراً بل علامة مباشرة، هو جسد الآخرين. ان جسد الآخرين يظهر مقاصدهم، ومشاريعهم ، وحريتهم. وان تصرفهم ليقبض بفعله الدوماني على طيات عالم يجب عليَّ، شئت أم أبيت، أن أشارك فيه. فنداء الآخرين هذا في حقل ادراكي الحسي ، يعيد ترتيب الموضوعات، ويعد موضوعات جديدة، مبدياً نظرة اكون انا منخرطاً فيها. والاتصال الالسني يحثني على الحكم بأن هذا الآخر «انسان». لكن لا بد لهذه الشراكة في الصنع والنطق أن تتمم بشكل متبادل لكيما يبلغ الاعتراف المعاش من طرف إلى آخر، الى حرية الآخرين. (ظواهرية الادراك الحسي pp 407-59)هذا الوصف الأول للقاء الغير نحققه على خلفية ردة الفعل ضد التفسير التمييزي لتعرفه. فإنني لا استنتج وجود الآخرين «عبر استدلال ما، وبالاضافة الى ذلك، فإن هذا التعرف ينشأ على اساس هيجلي. وتعالي الآخرين «يقاوم» اكثر من الموضوع، لأن الآخر وعي، ولأني بالنسبة الى هذا الوعي لست إلا مرئياً بين المرئيات، هكذا تجد حريتي نفسها معدمة لأنني اذا كان الآخر وجوداً، اكف عن ان اكون كذلك، واذا كنت كذلك ؛ لا يعود الآخرون إلا موضوعات، وتجربة الغير يمكن أن تقابل بتجربة الموت

* العالم البيني (intermonde) هو في الأصل فضاء خلويٌّ بين العوالم (قيل انه مكان الألهة)

وتذكر بالعلاقة بين السيد والعبد (ظواهرية الادراك الحسي ص ٤١٤، المعنى واللامعنى ص ١١٧). وتحت انظار غير انسانية ومطلقة، وذات اتجاهات معاكسة، ما نحن إلا «اجزاء عالم». هذا الصراع رغم ذلك ليس ممكناً إلا بفضل الوعي الذي نكونه عن الانسانية العامة والمشتركة، اذ لا ينفي الوعيُ الوعيَ إلا لأنه يعتبر نفسه كذلك ضمنياً. انما الوعي المنفي، الذي رد الى حالة الموضوع، يتخذ ادق نظرة الى الوضع البشري، لأنه، اذ يعاني تجربة النفي، يجد نفسه بالأحرى مردوداً بعنف نحو تأكيد الحياة. والوجود البشري بالنسبة الى العبد يصبح تاريخاً.

في سياق عمودية التصرفات، لم يكن التاريخ يطرح الا مسألة طريقة: كيف «نفهمه»؟ وكان يجب على تقسيم الحوادث المحسوسة وفق فئات مصفاة ان يسمح بإدراك الوحدة العينية التي انطلقنا منها، عبر توطيد نظام للتلازمات والتوليدات. فالعرض «والطلب» مثلاً ليسا من القوى المخبأة، بل من مواضيع الفكر العلمي المعدة، التي تعطي دلالة وحقيقة للحوادث المعنية. في هذا المنظور المناسباتي، يبقى التاريخ بناء اكثر منه حياة (بنية التصرف ص . ٢٠٥).

وفي السياق التحليلي للادراك الحسي لا يزال الموضوع هو ارصان علاقاتنا «مع» التاريخ (ظواهرية الادراك الحسي، ص ٥٠٥)، كأننا لسنا تاريخاً من اقصانا الى اقصانا. وان الموقف المعتمد يبقى تفسيرياً اكثر منه فهمياً، لأن القضية هي قضية تجديد طبيعة الحرية مع تحاشي التبسيطات التحتيمية والمثالية، رغم ذلك، ان هذا التاريخ لا يصنع بالـ «تمثلات» ولا بالـ « احكام»، بمعزل عن كل اتصال مع الغير. نحن نعطي التاريخ معناه، ولكن ليس دون ان يقترحه علينا، إذ إن هذا المعنى يرتسم في «ايا» العلاقة

البين انسانية المتعددة، ويتوصل الى ان تستحيده ذات، هذا لا يعني ان التاريخ ليس له إلا معنى واحد، بل انه يتضمن اشكالاً تستطيع أن «تأخذ» في تبلورات مختلفة، تبعاً لجدلية الطبيعة والحرية.

ان هذه النظرة الخارجية والخطية الى التاريخ كانت ستشبع أولاً، تحت تأثير «النموذج» الماركسي للفهم. «لقد أرادت الماركسية ان تؤمن ـ على مسافة متساوية بين فلسفة وُثوقيّة dogmatique للتاريخ تفرض على البشر، بالحديد وبالنار، مستقبلاً رؤيوياً، وبين ارهاب دون آفاق مستقبلية ـ ادراكاً حسياً للتاريخ، يظهر في كل لحظة اتجاهات وخطوط قوة الحاضر» (الانسانية والارهاب ص. ١٠٥) هذا الفكر العيني الذي يقترحه ماركس من اجل نقض وتخطي الفلسفات الوثوقية «هو ما يقترحه آخرون تحت اسم الفلسفة الوجودية». فإن الوجود، اذا نظرنا اليه عبر تاريخيته، نشاط معطى لذاته في وضع طبيعي وتاريخي، وغير قادر على التجرد منه كما هو غير قادر على أن يرد اليه» (المعنى واللامعنى، ص ٢٣٧).

انما التاريخ هو بسط للزمنية في البين ـ ذاتية. والعلاقة الميتافيزيقية التي تدعم الشرط الانساني لا تتم بدون العنف، هذا الموت الذي يريده الوعي للوعي. فالنظرة التي تحولني الى شيء ترهن الآخر لي، والنظرة التي ألقيها عليه تحوله الى موضوع. وبما ان ادراك الغير تنكر له، فإن المجمعة (socialite) لا تكون الا بالتعرف. وهذا التعرف للانسان من الانسان («ان الانسان هو بالنسبة الى الانسان الكيان الأعلى»، «والجذرية هي ان تؤخذ الأشياء من جذورها والحال ان الجذور بالنسبة الى الانسان، هي الانسان ذاته»، استشهادات بماركس، في «الانسانية والارهاب»، ص ٤، ١٠٩، و «المعنى واللامعنى»، ص ٢٢١،) الذي كان يجب أن يطغى على معنى

التاريخ لم يعد يطبق إلا في صلب الطبقة البروليتارية . والعنف غير المعترف به يجتاح المؤسسات والدساتير، مضاعفاً شق الانفصال الأصلي . وغاية العنف المعترف به من البروليتاري ، النمط البشري الوحيد الذي حافظ على سلامة تجربة الحرية والعمومية، ان يلغي ما يجعل العبودية شرطه . فإن الحرمان ونزع الملكية ، والارتهان ، تجعل الانسان مهيأ لتبادل خائب للقيم ، والمال ، والدم ، والغلبة . ان حقيقة العمل ترد الى الإنسانية حِسَّ التضامن ازاء السلب (النفي) الذي تفرضه عليها «السوق العالمية» للعمال . والجدلية الثورية تتطور انطلاقاً من إرادة البروليتاري لالغاء شرطه عبر اخماد وضعه كمضطهد بالغاء قوى الاضطهاد. هذه «الانسانية الغريزيـة» تدرك الاستعمال الذي يجب أن تجتديه من العنف، انه استعمال مؤقت . ولكي تبلغ هدفها، يجب أن يعطيها «حزب» ما، الوعي لما لا تستطيع توضيحه . اذ ذاك لا يعود التاريخ إلا تطور هذا الواقع الجدلي الذي يتقدم عبر القفزات والأزمات نحو تسلم البروليتاريا للسلطة في العالم. ان ماركس يعطي جسداً لبين ذاتية هوسرل، فحامل ومحرك الظواهرية المتأرخة «هو الانسان المنخرط في نمط معين لاحتياز الطبيعة يرتسم فيه نمط علاقاته بالغير، انه البين- ذاتية الإنسانية العينية ، الشراكة المتوالية والمتزامنة للوجودات التي تتحقق في نمط ملكية تخضع له وتحوله، بعضها يخلق بعضاً (المعنى واللامعنى ص ٢٢٨) .

اذا كانت المهمة النظرية للماركسية (التي تستعيد ما هو ايجابي في تعاليم ماكيافيل، «علامات» ص ٢٨١) هي قبل كل شيء ان «تبحث عن عنف يتخطى نفسه نحو المستقبل الانساني» . (الانسانية والارهاب، ص XIV) فإن الواقع الشيوعي لا يستجيب بالضرورة لرغبة الفيلسوف نظراً لصعوبة ان نفهم بغير «الامكان» الواقع التاريخي الذي يرتكز على العرضية

التي تدخلها الحرية في صلتها الجدلية بالاقتصاد. هذا التقدم يمكن ان يكون مهدداً بتصلبات الهيئات، وتصنيع الجهاز، ما مهمته ان يقود البروليتاريا الى نفي ذاتها. من هنا المشكلة العرضية ميتافيزيقيا، ولكن الجوهرية سياسياً: «هل الشيوعية الحالية في مستوى مقاصدها الانسانية؟ «هل هنالك» ادراك حسي للتاريخ «يؤدي استدراره الى علاقة انسجامية متبادلة بين الانسان والانسان دون أن تنتهي التسويات والتشييئات الى ان ترسخ من المحدوديات ما يجعل الوسيلة تعتبر غاية والغاية وسيلة؟.

وكان على امل مرلو بونتي في الماركسية ان يتعثر ثلاث مرات بالوقائع التاريخية التي تلقي الشك حتى في اساس هذه الرؤية للتاريخ. فعلى اثر محاكمات موسكو الكبرى بدا له ان الثورة تتجمد في موقف انطوائي قاده (اي قاد مرلو بونتي) الى سياسة مؤقتة للتعاطف دون انتماء (الانسانية والارهاب). وبعد الاعلان عن وجود معسكرات الاعتقال في الاتحاد السوفياتي، تعطلت حتى فكرة سريان اعتراف الانسان بالانسان انطلاقاً من تسلم البروليتاريا للسلطة (مغامرات الجدلية) وبعد قمع برلين وبودابيست، اصبحت القطيعة بين علاقة الماركسية بالفلسفة وعلاقتها بالسياسة، ظاهرة، لأن الحزب انتقل الى العمل ضد البروليتاريا (علامات).

وقد حمل ذلك مرلو بونتي الى ملاحظة أنه لم يعد ثمة «اتجاه فلسفي أُمّ للسياسة البروليتارية، بل عدة اتجاهات، يجدر بنا أن نتعرف نفسنا بينها». من هنا المعالجة المفصلة لمغامرات الجدلية، والتي قادته الى هذا التحديد السلبي: تبقى للفكرة الجدلية قيمتها شرط أن يقال انها «ليست فكرة الفعل المتبادل ولا فكرة تعاضد الأضداد وتجاوزها، ولا فكرة تطور يحيي ذاته

بذاته، ولا تنامي نوعية، توطد في نسق جديد، تغيراً كمياً حتى الآن . . . .
ليس ثمة جدلية إلا على نمط الوجود هذا، الذي يحدث فيه اتصال الناس، والذي ليس فقط مشهداً يأخذه كل منهم على عاتقه، بل مقامهم المشترك، ومكان التداول بينهم، ومكان انخراطهم المتبادل» (مغامرات الجدلية ص ٢٧٣- ٢٧٤). ولم يعد الأمر يتعلق لا بأن نبادل بحريتنا على خُسْر، مما كان يعني أن القطيعة مع التأويل الشيوعي للماركسية كان لا بد منها، ولا أن نندفع الى البولشيفية المتطرفة، مما أدى الى القطيعة مع مجلة «الأزمنة الحديثة». والمعركة السريعة والقارصة في عام ١٩٥٥ بين جان- پول سارتر ومرلو - بونتي.

بقدر ما تقل امكانية ادراك هذا العالم، بقدر ما تزيد أصالته وكثافته، ليس هناك فقط أناس وأشياء: «هناك» كذلك «هذا العالم البيني الذي نسميه التاريخ، الرمزية، الحقيقة التي لمّا تُحَقَّقْ» (راجع النص السادس من المختارات). ولكن فعلية هذا العالم التاريخي لا يمكن أن تطرح بمعزل عن الافتعالية، لأن العقيدة الانسانية الماركسية قد اختلفت في ممارسة تطبيقها حتى ان الستالينية قد توصلت بالذات الى جوهر الفكرة الاشتراكية. ومن جهة ثانية، نكون قد توغلنا في عالم الخيال اذا ارجأنا التحقق الذي تعلنه العقيدة، الى وقت آخر، الى مستقبل غير محدد. فالماركسية تتأرجح بالفعل في التاريخ، تسمو على درب «الاستكشاف»، فتصبح «كلاسيكية» ثم «حقيقة ثانوية»، تماماً على طريقة الديكارتية أو نظرية فيثاغوروس. ويتبقى منها «مجال واسع للتاريخ ولأفكار مترسبة حيث نتعلم ونتدرب على التفكير» (علامات ص١٨). ولا يمكن «للادراك الحسي» للتاريخ ان يعتمد على فكر فخري، دون أن يأخذ بعين الاعتبار، التحليل المتجدد للوضع الانساني.

والصلة بين الميتافيزيق والسياسة، التي تمكنت الماركسية من عقدها عبر قرن من النصر المتقلب يجب أن يعاد عقدها. هذا هو «نحس» الشرط البشري (علامات، ص ٣٠٣). لا شيء حقيقي فيه بالمعنى الثابت.

هذا التشاؤم في شأن الصياغات العقائدية وجد له مكاناً في اعمدة مجلة الاكسبريس L'Express بينما كان يبدأ بالقناة نفسها تقارب مع أناس «كريمي النسب»، من امثال منديس فرانس Mendes France. ان تخطيط اسس «جمهورية حديثة»، وهو عمل فكر «يساري»، يستوحي الفلسفة الماركسية بشكل واسع، كان يجعل التاريخ عوضاً عن المرور من العبودية الى الحرية، يمر من حرية الى أخرى. واذ تعترف الحريات ببعضها بعضاً، فإنها ستجابه كل ما يهدد بالاستعباد. ولكن أي فعالية نرجو ما دام عالم العمل، وحامل التطور التاريخي، لن يعود بأجمعه الى وعي الديمقراطية؟ ان فكر مرلو بونتي السياسي، بحدته وحركته والمعاودة الدائمة لأحكامه، وملاحظته لهذه الحياة التاريخية في العمق، وببعده التنبئي ليس «مكوَّناً»: يبقى مطلوباً تكوينه لأنه المواجهة العنيدة بين الجذر «انسان» والمصير الذي يكونه لنفسه.

اذا لم تكن طبقة معينة تستأثر بامتياز الانسانية، فذلك ان كل كائن بشري يحمل في ذاته انسانية يجهلها. ان وحدة الانسانية لم تعد تمر بتخصصها في طبقة بروليتارية، بل تلتحم على مستوى لم تعد فيه وحدة الطبقة بالذات تظهر الا كحدث عرضي في التاريخ. فإذًا ان عماد التاريخ يرتكز لا على السلب الصافي، بل على هذا الوعد بـ «معنى»، الذي يبقى قائماً تحت أسوأ اشكال اللامعنى، والذي يحمل معه رجاء البشرية. اذا لم يكن التاريخ «فكراً» ولا «دلالة»، اذا كان ما يتضمنه من صيرورة وفعل يجعله متكافلاً مع العالم البيني، فذلك انه يشترك مع هذا العالم في كثافته

اللانهائية : «ان للتاريخ لحماً» (علامات ص ٢٨) . ومجراه لا يرى في التوقيت الزمني كما في «ملء ظهيرة الهوية» (علامات ص . ١٦٤)، «فالاحتمالات» التي تتبدى فيه تفصح في الوقت نفسه عن حقيقة وعكسها في عرضية مطلقة؛ في العبور تدريجياً نحو مجتمع متماسك ومن غير طبقة يفرضها «النموذج» الماركسي ، تستبدل الفلسفة الأخيرة بـ «البحث من خلال اجهزة ثقافية لا نموذجية دائماً، عن حياة لا تكون غير قابلة لأن تعيشها الأغلبية» (علامات، ص. ١٦٥).

فهل الانسان يجعل التاريخ يتقدم أم طبقة من الناس؟ .

«نتساءل: أين يتكون التاريخ؟ من يكوّنه؟ ما هي هذه الحركة التي تخط وتترك خلفها اشكال مجراها؟ انه من نسق واحد مع حركة الكلام Parole والفكر Pensée» (علامات، ص ٢٨). اذا كان الكيان L'Etre هنا، في متناول اليد، واذا لم يكن علينا إلا «ان نحرره من نفوذ العجائز والأغنياء» (علامات، ص ٤٦) فذلك انه الأمل المطلق للوحدة، تلك التي ترتكز على الرموز العميقة التي تجعل الناس «متماثلين». وان التاريخ بدوره، حين يبحث عن هذا «الانسان المتعالي» الذي يوزع «نوراً» مشتركاً بين الجميع، يتخذ رؤية غائية: «ان المسألة في عالم مسحور، ليست هي أن تعرف من على حق، ومن يسير على خط أقوم، بل من هو على مستوى «المضلل الأكبر»، أي فعل سيكون مرناً، وقاسياً بما فيه الكفاية لكي نخضعه للعقل؟» (علامات، ص. ٤٣).

وبالطبع لا يمكن أن تكمن الأخلاقية الحقة في القواعد الخارجية، في مجموعة من القيم المموضعة والمستقلة عن الوجودات التي تواظب عليها وتجسدها، لا يمكن ان يكون المرء عادلاً وحكيماً إلا دون أن «يكون»، إلا

بالتعـدية (كما الفعل المتعدي)، إلا بحركة الالتحام مع الكيان التي تولد الانفتاح اللانهائي للأنا على العالم وعلى الغير. «الحقيقة والقيمة لا يمكن ان تكونا بالنسبة الينا إلا نتيجة تحققاتنا أو تقييماتنا ونحن على اتصال بالعالم، وأمام الآخرين، وفي مواقف معرفية وعملية معينة» (المعنى واللامعنى، ص ١٦٧). وراء القيم المؤسسة في هذه الانسانية المولدة للأعمال الأولى، والتي يحركها تفاؤل قليل الثقة بقدرات الحرية، كادت أن تندس في التأمل الناضح، لهجة رواقية، لا تعرف التمرُّد، ومتحررة من كل وهم بخصوص الثورة، تقدم مدحاً لـ «فضيلة دون عزم» (علامات، ص ٤٧). إنما التاريخ يتقدم خَبْطَ عَشْوَاءَ تحت قوس قزح المبرقش والمتحرك لبوابات الخلاص. وليست طريق الحرية الوحشية وحيدة، لكن هذا العالم الممزق «أي اناس جدد قساة كفاية، سيكونون صبورين بما يكفي لكي يعيدوا تكوينه حقاً؟» (علامات، ص ٤٧). هنا يتركنا مرلو- بونتي: بعدَ ان اعاد اغلاق كل ما كان يبدو له مخرجاً زائفاً.

و «الغير» لم يعد هو ذاته في آخر هذا المطاف، انه يتخلف بدوره، وابتداء من الوقت الذي يصبح الأمر فيه يتعلق قبل كل شيء بـ «جسد التاريخ» (علامات ص ٢٢)، وبـ «جسد للعالم»، (علامات ص ٢٢) وبـ «جسد عام للعالم» (علامات ص ٢٣). وبـ «جسد للشيء» و «جسد للمحسوس» (علامات، ص ٢١١). يصبح الغير «توأمي» «جسد جسدي» (علامات ، ص ٢٣) «هنالك انفتاح في جسدنا يملأه في الحال جسد العالم العام» (علامات، ص ٢٣) حيث يبدو الغير لي بتميز. «في رؤية واحدة اشارك فيها أنا ايضاً» (علامات ص ٢٢). فالأمر لم يعد يتعلق بمقاومة الاستدلال، ولا بالاستعانة بصورة «المجال»: اننا في ملء «الجسد»، وهذا

«الجسد يستقي كثافته من هذه الرؤية وحدها، التي تجعل الكائنات مشتركة في نظرة واحدة، في شراكة الادراكات التي تتخالط دون أن تتخاطف، وها قد تحول المحسوس الى «جسد»، لأنه هو الذي، من غير حركة، يستطيع أن يخالط مختلف الأجسام، وسرّ «تضاعف المحسوس» (علامات، ص ٢٣، ص ٢١٤)، وسر «كثافة المدرك حسياً» (علامات، ص ٢١٥)، يجعلان الأشياء لكونها «جسداً» تكون اشياء لأكثر من وعي، وتعكس تناغم التجسدات هذا الذي تقابله كوجهه الآخر. إنما نظراتنا تتمفصل على «مرئي» واحد، وليست أفعال وعي، بل انفتاح من جسدنا على جسد المحسوس، كُلاًّ على «تزامن مع الآخر». هذا ما يثبته كذلك تأمل النظرة المتبادلة مع الغير، القضية هنا ليست فقط ان احد مرئياتي يتحول الى راء ويواصل نظري نحو الموضوع المحسوس، إنما هذا التواصل، على تعصب اكثر منه على عنف، ليس فوق الاحتمال فقط لأنه يفترض شرط العلاقة بين سيد وعبد، بل لأن تحليله انتهى وهو يحيل هذه المرة الى تضاعف للادراكات يبعث على الدوار: «انظر اليه، يرى أنني اظر اليه، ارى انه يرى ذلك. يرى انني أرى أنه يرى ذلك. . . » «ان ما لا يُسمح به هو ان لا يبقى في آخر تعديل إلّا كوجيتو واحد في آن، بينما التزاوج العيني للأفكار يفترض زوجاً من الـ «أنا افكر»، لا غالب فيه ولا مثبت (راجع النص السابع من المختارات)، هذه الصلة vinculum بين الكيان الخام والجسد تسهل الانعتاق الادراكي- الحسي، دون أن تدعي احتكار الكينونة، او تنخرط في الصراع حتى الموت بين الوعي والوعي. ولكن على أي كينونة يرتكز، مهما استطعنا ان ندفعه الى الأمام، هذا التجاوز للأحاديٍّ monadique الى الأُحَديّ monadologique، الذي يمهد به «لتطور الظواهرية الى ميتافيزيقا التاريخ» (Ann. Coll Fr. 1955, p. 160.).

وتجربة التاريخية الأصلية، التي اعطت جسداً للتاريخ الذي كان له في السابق ذكر، إنما كانت تعجل مراجعة الموضوعات القديمة، المندرجة من الآن فصاعداً، في منظور انطولوجي يدرج مظاهرها المختلفة. ما هو معنى هذا التعمق الذي يجعل الحقيقة للتاريخ سكناً؟.

المرور من «الادراك الحسي» الى «الرؤية»

في حقل المدرك، تجري تجربة الحقيقة دونما تفكير، بطريقة مباشرة، وكامنة، عبر رمز المحسوس. والأحكام الطبيعية التي تتكون فينا بدوننا لها حقيقتها الخاصة من زاوية استخدام الحياة، وفي لا انقسامية العلاقة المتأسسة، تكون الذات والموضوع مؤكدين دون فرق، ودون حقيقة معدة، وكنسق طبيعي بين كمالات منفصلة.

ولكن بالمعنى الحقيقي، يقوم «فعل المعرفة» على ان نتخطى مستوى المعاش لكي نعطي، كردة فعل على المحسوس، تعبيراً عن الحقيقة لا يتناول العلاقات الطبيعية بقدر ما يتناول الدلالات التي يعدها الفهم الصافي، أي يتناول «الافكار». هذه العمومية الثانية ستأخذ درجة الثقافة والقيمة بالنسبة الى الطبيعة في المستوى الأول.

وها أن المسألة تنعقد: خلال هذا التحول الحقيقي، هل تلغي المعرفة الفهمية المعرفة الحسية، أم تتممها، وفي أية حالة، وعن أي طريق؟ انما الفكرة لا تتعايش مع العالم المدرك حسيّاً، كـ «شيء مفهوم» مع شيء «محسوس» والفصل بين هذين المستويين لا يمكن أن يكون رصفاً «لعالميين». لأنني، في كلتا الحالتين، اعرف بالجسم نفسه. والمعرفة الفهمية يعدها الفكر ذاته المعني في المدرك حسيّاً، وكل ما تفعله هو انها تجعل هذا المدرك الحسي

رمزياً، مستعيدة الوجود الجسدي على مستوى اعلى. وان الجسد كطواعية Passivité يشكل وفق الطبيعة ويحتفظ منها بسمة لا يستطيع أن يتحرر منها، ولكنه كفعالية activité، «يعني» العالم، ويرتد الى المباشرة الادراكية الحسية، فيكون مكاناً وهمياً، امتداداً قابلاً للفهم، ونابذاً Centrifuge ومحض ثقافي، يسمح له باعداد كليات للمداولة، تتيح تأمين صلة مستمرة (كحقيقة مصطنعة) مع الغير.

ويرتكز هذا البحث في كلية العالم الرمزي على فلسفة للكلام اخذت تعي شيئاً فشيئاً اهميتها الميتافيزيقية، ومحورها التفكري له مصدره في التطور الخاص بهوسرل في هذا الموضوع، وبالطبع كان مرلو- بونتي يلاحظ في كتاباته الأولى، انه في الفعل المتعمد للدلالة الذي هو الكلام، يتفق أن يكون المعنى معطى مع الكلمة في الوقت ذاته. لا يمكن فصل الفكر عن تعبيره، وليس الكلام علامة مجردة ولا تدويناً ولا ترجمة لفكرة، ومعنى الكلمات «تقوده الكلمات بذاتها، أو بشكل أدق، تتكون دلالتها التصورية استنزالاً على دلالة حركية، تكون، هي، كامنة في الكلام» (ظواهرية الادراك الحسي ص ٢٠٨)، «يؤخذ المعنى ضمن الكلمة، والكلمة هي الوجود الخارجي للمعنى» (ظواهرية الادراك الحسي ص ٢١٢)، و «الفكر ليس «داخلياً» في شيء، انه لا يوجد خارج العالم وخارج الكلمات». (ظواهرية الادراك الحسي، ص ٢١٣). فالاتصال الناطق لا يجري بالكلمات، ولكن بذات اخرى متجسدة، حاضرة لي بجسمها، وحاضراً لها، أنا، بجسمي. ومقروئية العبارات والنوايا تجري دونما استدلال، «كل شيء يحدث كأن نيَّة الغير تسكن جسدي أو كأن نواياي تقطن جسده» (ظواهرية الادراك الحسي ص ٢١٥). مع الكلام يظهر العالم الثقافي الذي

يعطي «معنى مجازياً للمعنى الطبيعي، بانقطاعه عن النفس المحض الذي تخرجه الحنجرة وعن «الصمت الأولي»، من اجل تأسيس «الكلام الناطق»، بعيداً عن أي اصطلاح، وبتحويله واحيائه للعالم المرئي، إنما اللغة تأخذ معنى لأنها تتموقف*. والهوة التي تفصل «الكوجيتو المحكي» عن «الكوجيتو المعاش» هي دليل إذاً على هذه الاستعادة الجارية للغة الاصلية.

ولم يكن كافياً ان نلاحظ من جديد «الوضع الناطق للانسان: يجب ان نتبحر في «الكثافة الدلالية» (علامات، ص ٢٩٧) فتحت لغة الفقهاء اللغويين والالسنيين المتقطعة والموضعة، والتي تعتبر مجردة بالنسبة الى أيٍّ فكر عارف، وتبعاً للأعراض، وَلِطَيٍّ ونشر ألْبُنَى، والنحو والصرف، يسود فعل الكلام، اللغة المباشرة التي يتموقف بها الكيان الانساني عالم التواصل المتبادل. وباعتبار الكلام موضوعاً علمياً لفكر يحدث ثغرة خلال اللغة لكي يتموقف فوقها وقد فاته أنه مغمس فيها، ليس هنالك إلا علامات منفصلة، وظلال دلالة لها تاريخ مجاز ومسجل، دلالات لا تدل على شيء، تعتبر وسائط او انماط فكر يسبح في الما وراء، مقعدة في وحدتها وراجعة الى اللغة كما الى سقطة في التجسد، والحال أنه شتان ما بين الفكر والاحاطة باللغة. انما يعقل الكلام الفعال في كثافة المعاش. والدلالات المعملة توجد الفكر، ليست هناك فكرة لا صلة لها بتعبير ما، وليس هناك تمثل لا يجب عليه ان يملأ ثغرات ونتوءات الأصوات المنطوق بها. والوعي، بدافع من القصد الدلالي، يبحث دُوْنَ توقف عن نظام تعادل في الجهاز الذي وضع تحت تصرفه، لا لأن الفكر موجود قبل الكلام الذي قد يعتبر وساطة خارجية، بل لأن الفكر لا يولد إلا بظهور التعادل المتوازن، والفكر يعمل

* (of. Cours sur les relation avec autrui chez L'enfant, CDU)

بالاستعاضة لا بالاستبدال، اذ يتلقف العلامات التي تزركشه ويجعلها تقول بيونها أكثر مما تقول بارتباطها وسعتها، فالكلام يخرق توالي العناصر التي يرد اليها خيالياً فيعيد اظهار عالم «مسبق التكوين» ليس التواصل ممكناً على مستواه إلا اذا اندرج الكوجيتو الممتلئ في الموقف الناطق مشاركاً الآخرين، واللغة تسبق نفسها، «مقذوفة في موجة التواصل الأخرس».ولا ينتظر النطق به حتى يغدو مدركاً، ويوحي بأكثر مما ينقل، ويعلم قبل أن يرى ذاته، ان معنى الاشارة مباشر، ولا يرد الى النطق، يحييه داخل يقذفه نحونا. انه يُعَلِّمُنَا فكرنا الخاص، دون أن يكون على الفكر ان يعرف الأساليب، التي يُقْحِمُهَا علم الأصوات. ونعود هنا مجدداً الى عالم التنظيم الطبيعي، الذي ينمو فينا بدوننا وبيننا، والكلام العامل حين ندركه، حقيقةٌ، وحين يفوتنا تجريدٌ. (علامات ص ٣٧، و ٥٣- ٥٤، و ١٠٠- ١٠٤، و ١١٠- ١١٨، و ٢٩٤- ٢٩٨) (ويراجع النص التاسع من المختارات).

أي ظلال ميتافيزيقية تلوح في «مجال الحضور الألسني» هذا؟ كل شيء يخضع للمكان الذي يقدِّر أنه يجب أن نتيحَهُ لهذه «الغائية الكلية (téléologie). أو نستعيد مثل هوسرل، «بين قوسين»، قاموساً غائياً يشغِّل، «مونادات» و «تعبيرها المتبادل»، بين قوسين «يشير الى انه لا يقصد أن يدخل معها أي عامل يؤمن من الخارج ترابط التعابير التي أقيمت بينها علاقة» (علامات، ص ١٢١) «ليست هناك غائية إلا بالمعنى الذي كان هايدجر يحددها به حين كان يقول تقريباً انها ارتعاش وحدة معرضة للمجائز تعيد خلق نفسها بلا كلل، الى هذه العفوية ذاتها غير المتعمدة وغير القابلة للنفاد كان سارتر يلمح حين قال اننا «مقضيٌّ علينا بالحرية» (علامات، ص ١٢٢). انما المطلوب «ان نعود الى لوغوس ملتحق قبلاً بالكلام... ايمان

أصلي، ورأي أصلي Urglaube, Urdoxa* قاصدين بذلك عقلاً ملتحقاً بشكل مسبق بالظواهر المحسوسة. . . وملتحقاً بشكل مسبق بوسائط التعبير، الى هذه اللغة أعرفها لأنني اكونها»** والحال أنه كما لاحظ سارتر، «ليس للموجودين دور في العملية»، وها نحن في طريقنا نحو فكر غائيّويّ يعيد بالتدليس توظيف كائنان نبتغي تحديد التخلص منهما في الميتافيزيقا. أفلم يذهب نص متأخر (من مرلو- بونتي) الى الادعاء التالي: «وهكذا يتفق ان توجد الأشياء مقولة وقد عقلت، كما بكلام وبفكر لا نملكهما بل يملكاننا» (علامات ، المقدمة، ص ٢٧). وقد أصبح التوقع الذي أطلقه فرديناند آلكييه تنبئياً رغماً عنه: «اعترف بأني اذ أرى مرلو- بونتي في «بنية التصرف» أو في «ظواهرية الادراك الحسي»، يدحض بشكل رائع مذهب الآلية، كان دائماً يدهشني ان اظن أنه يفتح الباب الى غائية ذهن متعال. . . (Fon- taine, 1947, P. 65) هذا التفسير المعكوس الممكن أصبح، مع الاكتشاف الميتافيزيقي، التفسير النهائي، اعادة مغرية لاسم الحقيقة والوحدة تحت المباشرة، والتأسس تحت التكون، ولكن في أي ظروف وتحت أي شروط؟

ونجد هذه الحركة وهذا المآل معاً في كل الموضوعات التي يغلب فيها سلطان «الكثافة». فإن الأفكار الأولى التي كان هدفها أن تعيد تأسيس الحقيقة الميتافيزيقية للتصرف أو للادراك الحسي، كانت تدير ظهرها بشكل مقصود للادعاء «العلمي»، والحال انه هكذا قد جرى دس في ثلاثة اوجه. أولاً، يجب ان لا نمثل «العلم» بالعلم «الراهن»، فبينما كان «العلم

---

* الكلمة الأولى المانية مؤلفة من البادئة Ur بمعنى الأصل (او القدم) و glaube بمعنى الايمان. والثانية من البادئة ذاتها مع (doxa) اليونانية بمعنى المعرفة العامة أو الرأي.

** cours sur la Science de L'homme , CDU, p 42

الكلاسيكي» يحافظ على اهتمام أصيل بالكيان العيني، أصبح العلم الراهن «ينسى الكيان» (علامات، ص ٣٠). انّ العلم الراهن الباحث عقلياً عن «أفاعيل»ـ وقد غدا مهارة وعدم قابلية للسكن، وقولبة معيارية أو بديهية، غايتها أن تخترع عالماً اكثر مما هي أن تكتشفهـ لم يعد له أي علاقة بالموضوع العيني حتى اذا اخذ بشكل عام. ان هذا العلم يستنفذ الى «عوالم» يمكن تخطيها بسرعة، الى تقنيات تنقلب ضد الانسان، ففعل التفكير ما عاد إلا تطبيقاً، وتحويلاً، وقبضاً، وأخذاً، وهذا لم يعد «فهماً». هذا الاتجاه الفعالي للفكر المحلق لم يعد يتطلب لا احتكاكاً ولا وضعاً ولا حضوراً، فالعالم يوصل «موقف المعرفة» لديه الى المطلق (العين والعقل، ص١٩٣ـ ١٩٤). فبالنسبة الى «المثالية النقدية» (كاسيرر Cassirer)، يمر معنى العالم بالتصورات المفهمة، وبالنسبة الى «الذهنية» Mentalisme (ايدينغرن) تتبلور الحتمية على سطح «ضباب» ما،وبالنسبة الى التقنوية Technicisme، يرد العالم الى المبادرات التي يمكن بها أن نفهم من العالم شيئاً، هذه الايديولوجيات ليس لها إلا أن تتوخى علماً ممكناً بينما كان العلم الكلاسيكي يحتفظ بهم الالتصاق بالواقع عبر بناءاته (العين والعقل، ص١٩٣، المعنى واللامعنى، ص ٨) (Ann, Coll. Fr. 1958. p 215). لقد كان العلم، ويجب أن يبقى، «ذاك الفكر الرائع بابتكاره»، و«الوقح»، و«المرح المرتجل» الذي تشغله ملاقاة عالم هو قبلاً هنا، رامياً الى اساس متعالٍ او استعلائي كان الكلاسيكيون يسمونه «نظاماً او كلية» ((العين والعقل، ص ١٩٤)، يستدعي فكرة نظرية كونية Kosmotheoros*

ولكن نتوصل خصوصاً الى أن نعني بالعلم، «العلوم الانسانية»،

* Ann. coll. Fr, 1957, p 214

وبالتالي يكون علينا أن نرجع الى اعمق اصل للحقيقي.

اذ لكي يجعل العلم نفسه «انسانياً» بمعنى أول، يجب أن يجعل نفسه علم هذا العالم. وتحت هذا الشرط «كل علم يفرز انطولوجيا» (علامات ص ١٢٣). فالكيان يشق طريقه عبر المعرفة العلمية كما عبر الحياة الفردية. ويكسب الفيلسوف من مخاطبة العلم «ان يلاقي بعض تمفصلات الكيان التي يصعب عليه تمييزها بشكل آخر» (Ann, Coll, Fr. 1951. p 215)، وباختصار، ان برغسون في الصفحات الأولى من المادة والذاكرة Matière et mémoire أو من المدة والتزامن Durée et simultanéité له حق ضد اينشتاين.

وبعض العلوم، خصوصاً لكونها انسانية، يجب أن تفهم نفسها على اعتبارها مكرسة للاعراب عن هذا الموقف الأساسي للانسان. فعلم الاجتماع لا يمكن أن يستمر كعلم موضوعي يتناول اموراً اجتماعية تعتبر «أشياء»، اذ لا يمكن فصل موضوعها عن تجربة الذوات. هذه الذوات لا يمكن أن تتصور بدورها جنباً الى جنب بل، كما ترينا ذلك تجربة الغير، ملازمة معاً لعالم بيني. ان «الدينامية العميقة للجمع الاجتماعي ليست بالطبع معطاة مع تجربتنا الضيقة للحياة في جمع، انما لا نتوصل الى تمثلها إلا عبر نزع وإعادة مركزة هذه التجربة، تماماً كما أن العدد المعمم لا يبقى رقماً بالنسبة الينا إلا بالصفة التي تربطه بالعدد الصحيح في الحساب الأولي» (علامات، ص ١٢٦) وعلم الاجتماع لا يرد الى البحث عن دلالات من مجرد الوعي، لا نضيف شيئاً «الى «البنى» العينية ، وأن العالم الملتزم بهذا الوضع الذي يدرسه، يتحدث عن وجهة نظر معينة يجب اخذها بعين الاعتبار، فمن جهة، تكون الظواهر الملحوظة على علاقة متبادلة فيما بينها،

ومن جهة أخرى، تدخل في تغير متبادل مع من يلاحظها. وان علم الاناسة هو علم الاجتماع المرن، الذي يأخذ بعين الاعتبار هذه الارتهانات والمجال البين انساني الذي تخلقه الدراسة بالذات، و «يطلق اسم العلم وعلم الاجتماع ، على محاولة بناء متغيرات مثالية تموضع وتخطط اشتغال هذا التواصل الفعلي. ويطلق اسم الفلسفة على الوعي الذي يجب ان نضمره للشراكة المفتوحة والمتوالية للأنوات الغيرية alter ego، التي تتكلم وتفكر بعضاً في حضور بعض، والكل في علاقة مع الطبيعة، كما نكتشفها من ورائنا» (علامات ص ١٣٨).

ويمضي علم الاناسة في البحث عن هذا الكلي غير المباشر الذي يتيح المجال للكليات المفصلية التي ليست هي أشياء ولا أفكاراً، يحركها اتجاهان، اولهما ينظم العناصر المكوّنة حسب مبدأ داخلي، والآخر الذي هو «معنى ثقيل» او بنية البنية، يعيد في دينامية الحاضر، خلق علاقة دائمة التغير، ان المقالين اللذين جمعا جنباً الى جنب في «علامات» وتفصل بينهما عشر سنوات، يوضحان هذا الاهتمام عَبر فروقهما الفريدة. وهنا ايضاً يتضح في جلاء هذا المعيار لكيان هو اساسي اكثر مما يقال عنه او يظن به، ومنظم وجاهز لأن يظن نسقاً. «هكذا تظهر في عمق الأنظمة الاجتماعية بنية تحتية شكلية، ونكاد أن نقول فكراً لا واعياً، واستباقاً للعقل البشري، لكأن علمنا قد انجز مسبقاً في الأشياء، وكأنما النسق الانساني للثقافة كان نسقاً طبيعياً ثانياً، تحكمه ثوابت أخرى» (علامات، ص ١٤٩) انما مهمة عالم الاناسة ان يسترجع «امتلاك الناحية الوحشية من ذاته، تلك التي ليست موظفة في ثقافته الخاصة، والتي بها يتواصل مع الآخرين» (علامات، ص ١٥١) وهذه المهمة قد انجزها كلود ليفي- شتراوس في كتابه الفكر

الوحشي، زهرة تأملات مرلوبونتي الفلسفية مهداة الى ذِكْراه. وكذلك، أما عاد يجب أن نعتبر، كما في زمن ظواهرية الادراك الحسي، ان العلاقة بين الطبيعة والثقافة علاقة تضاد، علاقة مجابهة بين الفهم الصافي أو التطبيقي والمعطيات المباشرة. قد لا يكون ذلك إلا المعنى الثاني للفظة «ثقافة» (علامات ص ١٥٦)، ويرد المعنى الأول الى تحويل مطبق عبر قبض مباشر على الطبيعة، لا في الصراع معها، بل في امتداد لها: هنا تسيطر «الأساطير»، وهنا يستبق «الترميز» المعطى والمبني، «فإذاً»، لا تعطينا الثقافة ابداً دلالات شفافة تماماً، وتكوين المعنى ليس ابداً متمماً. ان ما نسميه بحق حقيقتنا، لا نتأمله ابداً إلا في سياق رموز تؤرخ معرفتنا» (علامات، ص ٥٢).

ومرة أخرى، تبرز عقيدة طبيعة «مؤسسة». باستطاعة ذات مؤسسة ان تتواجد مع أخرى، لأن المؤسس ليس الانعكاس المباشر لأفعاله الخاصة، ويمكن أن يكرر لاحقاً من جانبه أو من جانب آخرين دون أن يكون الأمر متعلقاًبإعادة خلق كلية، ويكون اذًا بين الآخرين وبيني، بيننا وبين نفسنا، كمفصلة، نتيجة وضمانة انتمائنا الى عالم واحد»** اذا كان التأسيس هو نظام المراجع العينية الذي تصبح تجاربنا وصلة تاريخنا بالنسبة اليه معقولة، في مختلف «انساق» الحياة والمعرفة، فبإمكاننا ان نلاحظ ممارسته. فإذاً لن يكون ثمة حقيقة إلا «بمعنى مجال مشترك لمختلف المشاريع المعرفية»***

وأخيراً تعمقت دلالة الترميز بمراجعة الأحكام الأولى التي تناولت

** Ann. Coll Fr. , 1955 p. 158

*** Ibid. P 160

نتاج فرويد، وهنا ايضاً عبر ادراك التطور الذاتي لأفكار فرويد، ففي سياق التصرف (بنية التصرف، ص ٢٤٠) تعتبر مفاهيم علم النفس التحليلي مفرطة في «السببيّة»، اذ تتحدد المكاملة والتفكيك الذهني نسبة الى رسوخ أو الى انعزال البنى، ومن المتعارف عليه ضد النظرية الفرويدية في المركب (العقدة Complexe) ان الأحوال الذهنية ليست «اشياء»، وان ليس لها الفعالية الخاصة، فاذا اخذت الفرويدية من هذه الزاوية فانها ليست إلاَّ «جدولاً للعاهات»، وظواهرية الادراك الحسي تركز من جهتها على استحالة رد الجنس الى حلقة مكتفية ذاتياً، تكون مستقلة عن التحفيزات الأخرى، وتؤثر على طريقة حافز ميكانيكي، على تصرفات الذات (ظواهرية الادراك الحسي، ص ١٨٢)، ومن المعروف رغم ذلك ان فرويد وقد اصبح «كلاسيكياً»، يترك الفكر السببي في تحليلاته العينية، «سيّداً في هذا الانصات الى ضجيج حياة» (مقدمة الى هسنار، ص ٦٠)، وأن «التحدد التضافري» sur détermination يستخدم مجموعة من «علل الوجود» لها معناها في «عمومية مشاعية».

ولقد اتيح لمرلوبونتي، بدفعه الى ما وراء المحسوس، انطولوجيا العالم المدرك حسياً، ان يدخل في الصف الأول من اهتماماته وضع «المطاوعة». وبعد أن درس الجسد الخاص، والأجساد المتشاركة، والجسد الثقافي، بقي أن يدخل طبيعة الاجسام الضدية Anticorps، «المقود» الذي يميل كل محددات السلوك. لا يمكن أن يُفَسَّرَ النوم والحلم والذاكرة بتمييز قاطع عن اليقظة والواقع، وهنا ايضاً يكشف «التأسس» عن عالم رمزي أصلي يقوم مقام الغريزة أو الفهم تبعاً لمستوى التصرف الذي نعمله فيه. ان ميتافيزيقا الجسد المعاش، المنفتح دائماً على الغير، توظف «تمغنطاً» جذرياً،

يأخذ الشكل الممكن تبعاً لتوازن العلاقة بين الذات والعالم، «ان الجنسي طريقتنا الجسدية لأننا جسد، لعيش العلاقة مع الغير» (علامات، ص ٢٩٢) وليس اللاوعي على الاطلاق «علماً» قد يكون مستوراً، بل هو «ادراك حسي مبهم» (علامات ص ٢٩١) وليس مجال اللاوعي هذا روحاً للعالم، أو للجماعة، أو للزوج، بل «إيًا» أوّلي، له أصالته، التي لا تنقطع ابداً على كل حال، وهي تدعم اكبر اهواء البالغين» (علامات ص ٢٢١) وان حركة الارادة ترسو بدورها على كرة المبادلات الأولية، حيث تظهر «القوالب الرمزية» عالم «التأسس» هذا الذي تتشارك الادراكات على مستواه اكثر فيما تتواصل، دون سببية كما دون فهم. «ليس الجسد المفيد، الوظيفي، العادي هو الذي يفسر الانسان: انما بالعكس، الجسد الانساني الذي يستعيد شحنته الرمزية او الشعرية»، «الوعي هو الآن «الروح الهرقليطية» والكيان الذي هو حولها عوضاً عن ان يكون امامها، انه كيان حلمي، خفي تحديداً، وهوسرل يقول احياناً انه قبل۔ كيان». (مقدمة لـ هسنار، ص ٨)

هذا الكيان الوحشي، الخام، لم يَكُفَّ الفنان ابداً عن التوجه اليه، أقل التزاماً بحبكة المسؤوليات الناطقة من الكاتب او الفيلسوف، واكثر براءة، والانطولوجيا التي تبقى في ظواهرية الادراك الحسي غير مميزة عن الفن، كـ «تحقيق لحقيقة (ظواهرية الادراك الحسي، ص . XV). تستعيد بعدها، اذ لا يقوم الفن إلا بفتح طريقٍ ليس من شأنه أن يتفكرها. ان الصيغة الجسدية لمختلف تشعبات الكيان تتجمع حول الفنان الذي يعير جسده لولادة النتاج، ويحاول أن يقبض منه مجدداً على ما لم ير أبداً ولم يحس، ما يعمل فيه دونه، الفضاء المرئي الأولي، منفتحاً الى كُلٍّ يربط الناس بشكل اكثر حميمية من كلية التصورات، انه كلية المحسوس، الاتفاق المتبادل بين

البعض والآخر، من البعض الى الآخر والى الكينونة، بسحر «المرئيات» ذاتها. ومن حينها يقوم ما اعتبرت نظرية الادراك الحسي أنه ما يزال يعود الى العقلانية الجدلية، الى توزيع العالم والأنا في اللعبة الثنائية بين مفاهيم الوصف الظواهري الثقيلة نوعاً ما، يقوم بالانحسار الى ما هو دون انطولوجيا نظرية تولج الكيان كطرف ثالث. ما الكيان؟ في الكتابات الأخيرة يغدو الكيان اسماً علماً هو الفكر، والكلام، والنظر، والرؤية... و «الرؤية» تنزل «الادراك الحسي» نهائياً، وحلقة المشتقات تحتل مقدمة المسرح: المرئي، اللامرئي، امكانية الرؤية، الرائي، الرائي- المرئي. ينتقل التشديد في وقت واحد الى هذا الارتباط nexus بين مختلف الادراكات الحسية، والى اتصالها vinculum، وتشغله نوعيتها.

المرئي واللامرئي

هذا هو عنوان المؤلف الذي لم يتمم والذي كان عليه ان يستعيد السؤال۔ الحبكة الذي لا يمكن أن نتهرب منه: ما هو كيان اللوغوس؟.

وان ديكارت، بإعطائه الامتياز لفكرة الرؤية على حساب الرؤية، قد أدار ظهره للمرئي، بهدف استخلاص العقل من التجريبية لإجراء العلم، وهو هدف ضروري ولا بد منه. لم تكن القضية بالنسبة اليه ان يدخل في الرؤية ولا أن يستكشف حولها۔ ولكن ان يحاول قول «كيفية» تكونها، بوساطة أي علل فيزيائية، وتبعاً لأيِّ قوانين وعلى ايِّ نطاق من المكان المفهوم. وما التباس ولا واقعية، وكلية حضور الرؤية الا النتائج الخداعة لنسق حياتي ليس الفهم بالنسبة اليه مكوناً، مجرد قرار من ارادة كلية القدرة وخفية. ولا أمل للعقل في القبض بوضوح على علاقات الاجساد الا عبر تشكلها المكاني، بتفسير الحركات على انها عمليات نقل للمكان. وحدها الهندسة تمتلك الكفاءة لاعلان حقيقة الترتيبات الطبيعية: اذا تدخل فيها الفن، فهو لا يستطيع إلا أن يتلمس خطوطها، ومقاديرها ومناظيرها وأن يقابلها برؤية ممكنة للأشياء.

ولا يجهل ديكارت ان الأشياء في الواقع يتطاول بعضها على الآخر، وان الأفق دائماً هو دون الخط الذي يعطيه ماديته، وان الفوق والتحت من الاتجاهات لا من المواقع، وان الصور المدركة الحسية ليس لها ابداً محيط محدد وان عالم المحسوس الممزق هذا ليس له أي تطابق حرفي مع الامتداد

الحسابي. ذلك ان ثمة مستويين: أحدهما مستوى الفهم الصافي، والآخر المحافظة على الحياة، حيث ليس على الفهم أن يطلب شيئاً لأن كل شيء خاطئ في نظره، ولكن حيث الروح ترتضي اتحاداً لم تكن حَكَماً عليه.

لم يكف مرلو- بونتي عن التأمل في صفحتين من انكساريات Dioptrique ديكارت، التي يجعل نفسه مؤولاً لها في كل من مؤلّفاته، وعلى مستويات متدرجة من التعمق: وكان لا يزال يفكر في ذلك حين عاجلته المنية. لقد عرف تمام المعرفة التغيير الذي اخضع له مالبرانش الرؤية الديكارتية للعالم وخصوصاً حين بحث، من اجل تفسير اصل الأحكام الطبيعية، عن شيء غير ما استعان به أولاً من الحس وتركيبات الأحاسيس تحت تأثير العادة: عن نَسق للمحافظة على الحياة، ينبثق من تفكير يجسد العالم والعلاقة البين انسانية، بتجسده رغم لا نهائيته. ان قوانين مجال الحياة تتطلب تماثلاً ثابتاً: كل شيء يحصل كما لو أن اللوغوس، بـ «ذكائه» اللانهائي، يضبط هذا العالم الرث بوساطته علم كامل، ولكن معقد الى درجة ان أيَّ معرفة من معارفنا لا تكفي لاعطاء فكرة متواطئة (univoque) عنه. ولا شك ايضاً أن الحقيقة الديكارتية «لكي نفكر يجب أن نكون» تستند الى موضوع تفكير «في الوقت الذي يجب ان نجد فيه منفذاً الى من يفكر والى التصاقه الفطري الذي يجيء كيان الأشياء وكيان الأفكار ردّاً عليه» (علامات، ص ٢٩). الكوجيتو، في عرف مرلو- بونتي، كما في عرف مالبرانش، وعلى العكس من تعليم ديكارت، هو اولى الحقائق، لكنه ليس الا نصف حقيقة. فالرؤية تنقسم نصفين. فمن جهة، ان الرؤية المرئية هي مجرد تفقد يقوم به العقل، ومن جهة اخرى، ان الرؤية التي تكون «فكراً شرفيّاً ومؤسساً»، تنسحق في جسدها، الذي هو رؤية بالفعل في نطاق الاتحاد (راجع النص التاسع من المختارت).

ووراء هوة الـ «هو» التي ليس لأحد رؤية واضحة عنها، «هناك نظام تعادلات، لوغوس للخطوط، والأنوار، والألوان، والنواتئ، والكميات تميل من غير تصور للمكان الكلي» (العين والعقل ص ٢١٨). وهذا يعني ان «خاصة المرئي ان يكون له بطانة من اللامرئي، وبالمعنى الضيِّق للكلمة، يجعلها حاضرة كنوع من الغياب» (العين والعقل، ص ٢٢٤). وكما كان مالبرانش يقول (علامات ص ١٨٨)، «ليس للعدم ملكية»، فـ «العدم لا يرى»، وبالتالي، فإنه حيث يكون هناك فرق، هناك كيان. وهذا الكيان يعلن عن نفسه بطريقة آنية، دون فكرة: ان حجة صاعدة في فلسفة مرلو-بونتي، تقوم على أن يُلاَحَظ، بأي مباشرة وأي تأكد، يتزاوج الجسد مع العالم، والكائنات فيما بينها مع العالم. هذا العالم المرئي الذي تسجل فيه علاقات لم أكنها ولن استطيع ابداً أن أعرفها يميل الى بطانته اللامرئية، ووحدة الكون تجيء من رسوخ بنية هذا العالم البيني. «ان العالم المرئي وعالم مشاريعي المحركة هما جزءان لا يتجزآن من الكيان ذاته» (العين والعقل ص ١٩٦). هذا إن «الجزأين الكليين» يتركان الفهم العقلاني السببي على عطشه، انهما يتماشيان مع المنطق الديالكتيكي، مع الشروط التي عددناها كرد من المحدود الى اللامحدود. لذلك «عوضاً عن التكلم في الكيان والعدم، احرى بنا أن نتكلم في المرئي واللامرئي، مع التذكير بأنهما ليسا متعارضين. يقال لا مرئي، كما يقال غير متحرك، لا لما هو غريب على الحركة، بل لما يبقى فيها على ثبات» (علامات، ص ٣٠)، «ان اللامرئي هو نتوءُ وعمق المرئي، وهو مثل المرئي، لا يقتضي ايجابية صافية» (علامات ص ٣١)، هذا اللامرئي تابع للدرجة الصفر من امكانية الرؤية، كما السكون للدرجة الصفر من الحركة. أما الرؤية فـ «ليست نمطاً معيناً لفكري أو حضوراً لذاتي، انها الطريقة التي اتيحت لي لكي اكون غائباً عن ذاتي،

وان اشهد من الداخل، انشطار الكيان الذي في نهايته فقط أنغلق على ذاتي» (العين والعقل ص ٢٢٢). فكل أوجه الكيان تلتقي عند الرؤية، «هذا السبق لما هو كائن على ما نرى وما نري، ولما نرى ونري على ما هو كائن، هو الرؤية بالذات» (العين والعقل، ص ٢٢٥). الرؤية تري وتظهر اكثر من ذاتها، فضاء مطلقاً على حدود الفضاء الخطي، الغابة على طرف خط من الريشة، جبل الزيتون منصوباً على بعض البقع المسطحة، والحال ان هذه الرؤية هي في الحال «تأمل»، ولا تختلف بذلك عن كرة الكوجيتو الدال أو مع تشابك النظرات التي تتمظهر على خلفية شيئية. أولاً، تأمل الجسد في نفسه، حينما يتلامس الجسد من عضو الى آخر، أو يشاهد نفسه في المرآة مع العلم بأنه هنا، ثم الرؤية المزدوجة للجسد في العالم، وهو لا يتوقف عن رؤية الأشياء حوله في الوقت ذاته الذي يرى فيه ذاته بين الأشياء، ان التفكّر خاصة التجسد، وليس فقط خاصة الفكر الذي يتفقد ذاته.

ولكن ماذا عن الكيان الذي يحدث ان يكون مشاراً اليه «بالرؤية» ذاتها؟ ما إن يتناول التساؤل لا محاولة التأسس بل الطبيعة الانطولوجية لهذا الـ «بين»، يتقوم «المعنى» الى «كيان»، والمرئي الى بطانة اللامرئي. فما هو الأصلي الذي يكون اللامرئي صداه؟ إنما الظواهرية تخضع لانعطاف اقصى بالتفاتها الى هذا الكيان الدقيق الذي ليس بالطبع إلا عالماً، ولكنه كذلك ما يعطي للعالم معناه. ان الظواهرية المشخصة تتبطن بـ «طوبولوجيا» للكيان. هذا الكيان المعني بزمنيَّتنا هو «حاضر»، و «فعلي»، وهو «انفتاح لا محدود» (العين والعقل، ص ١٩٥). ليس فقط «كائن الأقاصي» الذي قال به هايدغر، انما هو الكيان فينا، ونحن في الكيان. زد على ذلك ان هذا الكيان «لا يثبت إلا متحركاً» و «ليس ابداً كلياً» (علامات ص ٣٠)، ولا يمكن

للامرئي أن يرفع الى الايجابية الصافية، ويجب أن يفهم كجدلية، مفتوحة، بارسينيدية، ومتعددة الأشكال، فهذا الكيان «واحد» رغم التعددية المتعارضة لمظاهره. انه «شيء ما» يرتسم «بين» الطبيعة المتعالية، مكان الطبيعيّة (naturalisme) وبين كمون العقل وأفعاله وأعماله، وليس «روح العالم» ولا العقل الصافي. من هذه «التاريخية الأصلية» نستقي الحياة، والحركة، والاحساس، كما سبق وقلنا؛ ونستقي منها كذلك الفكر، فكل منطق تلاحقه رموز هذا اللوغوس، لأن «الزمن والفكر مقلوب واحدهما في الآخر، وليل الفكر يسكنه نور من الكيان» (علامات ص ٢١). لأن «فعل التفكير يؤخذ في دفع الكينونة» (علامات ص ٢١)، لأن التفكير تفكير بحيث يفكّر بنا، والكلام بحيث يقال بنا. وهكذا تعم المناسباتية على كل دروب الكيان، مخصبة كذلك حدس لايبنز بـ «متاهة الفلسفة الأولى»*

ينتج عن ذلك اننا «مأخوذون»، و «يحدث ان تكون الأشياء مقولة ومفتكرة كما بِقَوْلٍ وَبِفِكْرٍ لا نملكهما بل يملكاننا» (علامات، ص ٢٧). «اللانسبي بعدها، ليس هو الطبيعة في ذاتها ولا نظام ادراكات الوعي المطلق ولا حتى الانسان، بل هذه «الغائية» التي يتحدث عنها هوسرل، التي تكتب وتعقل بين مزدوجَيْن ، مفصل وأطراف الكيان الذي يتم عبر الانسان» (علامات ص ٢٢٨). إنما نحن «في مجال الكيان» (علامات ص ٢٨). وما يتم على ظهر العالم والتاريخ والانسان، بقولها ، وتحريكها، وتفكيرها، «هو شيء يفوق انتظامات السببية المناسباتية» (علامات ص ٢١٠) وها إن المناسباتية والتناسق الأزلي يبرزان خارج الوعي الذي نفيا اليه اصلاً، لِيَتَأَطّرا في عالم الترابط vinculum، التوتر الغير الملموس بين جسمي

* Ann. Coll. Fr, 1958 P. 214.

والأجسام الأخرى، وبين اجسام مجموع الكيان. ان هذا القفا لعالم إعادة تكويننا، الذي لم نكونه، والطبيعة المتأسسة والبين- تعبيرية التي نجدها كما هي قبل كل موقف نظري يُتَّخَذ، هذا الجواب على الـ «ماذا هنالك؟»، يستتبع في رؤية مونادولوجية واحدة، الوحدة واللاتناهي، الفرداني والمنتظم، الدوافع والغايات. في هذا العالم، يكون كل شيء متزامناً. عندها نفهم ان هناك تحركاً في فلسفة مرلو- بونتي، وأن الادراك الحسي لدى الانسان ينزع الى الانتهاء كرؤية للعالم.

ولا شك أن الكينونة لم تحقق هويتها، حتى بين مزدوجين، ومن المستحيل أن نعرف ما اذا كانت هذه الانزلاقات تقود مرلو- بونتي نحو إعادة بنينة شاملة لفكره. وشحنة الاستعارات والمماثلات التي انتهى الى ان يحشو بها وصف المتأسس والكائن، هل كانت سَتُفَجِّرُ بدورها كل شيء لحسابها، شاملة بعظمة مقاربات الأعمال السابقة؟ يجب ألا نغفل ان الكيان بحاجة الى العالم لكي يجعل نفسه كياناً: اذا كان مفصولاً عن المحسوس، فليس إلا ومضة وليلاً، واذا كان، «فيجب ان يكون له جسم» (علامات، ص ٢١٦) انه يستدعي نفسه بنفسه في المحسوس العام الذي يجعله كائناً بـ «فروعه» (العين والعقل، ص ٢٢٥، علامات، ص ٢١٦). «ان لوغوس العلامات يجعل الكيان قابلاً للاستغراق،» (علامات، ص ٢١٦). ولكنه في المقابل بحاجة الى الناس، لأنه اذا كان يطاردني فأنا أطارده، وليس لامرئياً إلا لأن المرئي، هو بالنسبة الى جسدي على هذا النحو: «حين تضاء شرارة الحاس- المحسوس» (العين والعقل، ص ١٩٨)، «حينما يضيء الانسان- الومضة، يكون كل شيء معطى في آن». وخصوصيات جسمي وخصوصيات هذا العالم ليست كذلك إلا لأنه اذا وجب أن يكون ذلك، فلأن علة الوجود موجودة بفضل امكانية هذا العالم وهذا الجسد. هذا الليل

المخطط كحمار وحشي بومضات الإلهِ المستقر والانسان المتوقد تتركنا مجدداً في تمام الالتباس، ولكنه التباس انطولوجي هذه المرة، وهو لغز لأنه «من» يوجد، و «ما» هو كيانيْ (mon - onte)؟

هنا يتخطط جواب، لا يَحْسُنُ التشديد على قراءته، لكن ومضاته تتضمن صدى من السهل أن نتعرفه. ان هذا الكيان، كيان «المفاصل» و «التعديات» و «الاطراف»، هذا «الاتحاد الذي نكون»، ليس مماثلاً في شيء للكيان حسب هايدجر. كل شيْءٍ يجري في بعض النصوص المتأخرة، وكأن هذا القرار القديم امام «حيمية» القديس اوغسطينوس أو السر الداخلي (intimior intimomeo)*، والذي يبرره رفض المعنى الذي لا يكون إلا من مجرد الوعي والذاتية، قد ترك المجال لتخل ضمني، ما دام من الممكن أن لا تفرق هذه الحميمية عن تلك «الذاكرة» التي «بقدر ما هي داخلة فينا»، تكون «خارجة الى الخارج منا» (علامات ص ٢٠٤) هذا الشعور بأن «كياناً مغلقاً» يحد البشرية من كل صوب، وينتصب أمامها دون أن يكون على الاطلاق محض إيجابية، قد اتاح لمرلو- بونتي أن يتصدى للترميز الفلسفي والديني في نتاج مالبرانش. اذا كان الانسان هو الحامل المميز للتعالي، فإن الانسانية تبقى ممكنة، ودون أي انكار، تغدو مقدسةً. لأن القضية ليست في العدول عنها ولا في التقدم الى ابعد مما يصحُّ عمله. ان القبول الذي يستعيده في هذه الأزمنة الأخيرة فكر برغسون يسمح بأن نقول بطريقة غير مباشرة: «ان إله برغسون، هو كيان فريد، مثل الكون، «مشار اليه» كبير، وقد وفى برغسون حتىً في اللاهوت بوعد فلسفة للكيان الفعلي actuel ولا تنطبق إلا عليه» (علامات ص ٢٣٩). ظواهرية التجسد، ما ورائية

---

* P.P. IV et V

التجسد، غائية التجسد: هل كانت فلسفة مرلو- بونتي ستستعيد استناداً الى تجارب الفيلسوف الشاب، إلهاً يكون «تحتنا»، مثل الغير الذي- يوجد قبلاً تحت فكرنا (علامات، ص ٨٨)، لاهوتاً للتجسد- اذا كان الجسد منذ الآن رمزاً؟.

في غاية هذا الغليان، غليان الفروق الصغيرة الظاهرة في النتاج، تفضي الظواهرية الوصفية والوجودية والتاريخية والشخصانية، الى انطولوجيا لا تفترض «عودة» الى الأشياء بالذات لكوننا اتحاداً union وعالماً بينياً، بل تكشف «هذا التصالب بين المرئي واللامرئي» (علامات ص ٣٠). ان ما يناسب نصف القرن الجاري، ليس هو الغموض بل المفارقة، الافتراض المطويّ تحتنا في الأسلوب، والهوة للعين والليل للنفس. ولا تعود الجدلية فتنغلق، مسكونة بالمأساوية لا بالحزن «ان الفلسفة المحسوسة ليست فلسفة سعيدة» (علامات، ص ١٩٨). يجب التعمق في المعنى المحال للكيان، وان نجعل السؤال يتناول لا العلاقات التجاوزية والمعنى والدلالات بل- بوساطتها- العلامات بالذات، ورموز هذا التكوين القبل- تنظيري. فالفيلسوف مؤوّل الكيان. وفعل الفلسفة هو فعل تعميق هذه البديهية (تحصيل الحاصل) التي ينوع عليها كل «تقليد» فلسفي: الكيان هو الكيان، هكذا يكون رجع خيبة هوسرل: «الفلسفة كعلم صارم؛ وانتهى الحلم» (علامات، ص ١٧٤).

لقد ترك مرلو- بونتي في التاريخ فلسفة جارية. كما تكبر الموجة تحت الموجة، وتنتفخ وتتمدد ثم تعيد اليها كل ماضي البحر الذي يتسرب ثانية، هكذا تغذّى فكرهُ واغتنى بذاته. ما هو في النهاية موقعه التاريخي؟.

لقد كان الطابع الهيجلي والظواهري لفكرهِ بديهياً ومعلناً بحيث لم

نكن أولاً في حاجة الى وصف هذا الموقع وفقاً للّهاءات الثلاث: هيجل، وهوسرل، وهايدجر. ولكن حتى على مستوى هذه الملاحظة البسيطة تنشأ مسألة أولى. ان أحداً من هؤلاء المؤلفين لم يكن يستوقفه، بل مَا هو تاريخيٌّ جوهرياً في مجهودهم الفلسفي. لأن مراجعه تشير الى تفضيل معين: لهيجل الجدلية المفتوحة وغير الممنهجة، ولهوسرل المرحلة الأخيرة على حساب المرحلة الأولى، ولهايدجر، الذي لمَّا يتخلَّ عن اتصال الكيان بالوجود، انهٔ يجعل مراجعه كما تنتظرها افكاره، وفي الوقت ذاته، يطلق بذلك الطريقة الوحيدة الحية في تاريخ الفلسفة: القبض على مسيرة افكار المؤلف، على التكوين تحت البنى، على الصيرورة عبر الماهيّات.

ولكن من الخطأ أن نرد موقف مرلو- بونتي، الى هذه الاحداثيات المسطحة المعاصرة. من جهة لأنه اذا كان «الوجود» و«الجدلية» من علامات تقليد القرن العشرين، فإننا نجد أثرهما في نتاجات أخرى، كفكرة اللاتواصل عند برونشفيك Brunschvicg والاستباق الفكري عند بلونديل (فيلسوف آخر للـ vinculum)*، والحرية عندآلان (Alain) أو الادراك الحسي كما حاول برغسون أن يتصدى له في صفحتين أو ثلاث من مطلع كتابه «المادة والذاكرة» Matière et Mémoire . ومن جهة ثانية لأنه كان على مرلو- بونتي أن يدافع كثيراً عن نفسه ضد تهمة ممكنة، بالحنين الى الوضعي اللامتناهي في العقلانية الكبرى، وهي تهمة كان يضمرها عن نفسه دون أن يحاول التبرؤ منها (علامات ص ١٨٦- ١٩١). واخيراً لأنه يبدو لنا أنه كان واقعاً فوق كل انتماء آخر، تحت سحر فلسفة الادراك

---

* كلمة لاتينية معناها الحرفي رابطة، حبل، وثاق... يقصد فيلسوف آخر للتواصل (المترجم).

الحسي المحسوس والمعقول لدى مالبرانش[١].

اذا كان يجب ان يصل بنا الأمر الى الكلمات الكبرى، فلنقل ان انطولوجيا مرلو- بونتي، التي تتغذى من ظواهرية هوسرل، هي منزرعة طبيعياً وثقافياً في تراث مالبرانش- مين دوبيران- برغسون، مثل واكثر من

---

(1) هذه المسألة تحتاج الى التمحيص، وقد تعرضنا للناحية المقابلة لها في كتابنا «النظام والوجود في فلسفة مالبرانش». ومن المؤكد ان اعمالنا عن مالبرانش قد أهلتنا لأن نلتقي في زوايا تأملات «مرلو- بونتي عدداً من العلاقات بفلسفة «الوحي الطبيعي» هذه، فحتى بحركة النقد الذاتي التي حاولنا بها أن نتخلص من مقارنة كهذه، كانت تعيدنا الى مسألة التقارب المباشر لهاتين الفلسفتين، فلسفتي الادراك الحسي. بقي علينا إذاً أن نضع التصميم لهذا الموضوع:

١- نثبت بسرعة أن مالبرانش هو، مع هوسرل، اكثر المؤلفين ذكراً وبأكثر من طريقة، في كتابات مرلو بونتي.

٢- ولأجل البحث عن «المصادر» الدقيقة لهذه المعاشرة، علينا أن نراجع تدوينات مرلو- بونتي، ونستجوب نسخاته من كتب مالبرانش. وان نرجع الى الدرس الذي اعطاه في ليون Lyon حول اتحاد النفس والجسد لدى مالبرانش، ومين دوبيران، وبرغسون: فهذا هو «الموقف» الحقيقي لمرلو- بونتي، الموقف الذي سيظهر جلياً حين نتخلص من قصر النظر في رؤية الحاضر (وحده).

٣- إنَّ قائمة التصديقات لمالبرانش، التصديقات التي اشرنا اليها عرضاً، تبدو أولاً مثيرة: المناسبة، النسق، الوحي الطبيعي، والاحساس، الجسمانية، وقانون حفظ الحياة، رؤية العالم كـ «خراب»، الخ.

٤-عندها تطرح مسألة النزعات العميقة لهذا الانجذاب «المغناطيسي» من مرلو- بونتي الى مالبرانش، ومسألة رموزهما المشتركة التي تجمعهما بصورة حميمة اكثر مما نتصور أولاً.

٥- ويجب في النهاية أن نتساءل عن هذا الكيان الذي يسميه مالبرانش منذ أول كلمة يتفوه بها، ولكن لا يعرفه إلا بالغوص في حميميَّتِهِ، أليس هو نفسه الكيان الذي يبحث عنه مرلو- بونتي عبر ذكريات ورموز طفولته؟ ، اذا كانت هذه التربية الأولى- كما شرح سارتر- قد تركت فيه أثرها ما دام حياً، واذا كنا ، كما أشار فرديناند القيه F. Alquié، لا نزال أمام ميتافيزيقا ساذجة كالطفولة.

كل تراث آخر، وانها ليست فلسفة تعالٍ ، ولا فلسفة حلولية، بل مناسباتية انغمارية وتجسديّة. وهذا النتاج الكامل، مع أنه لم يستكمل وبحثنا على ان نكرر الحركة التي تخلقه، بخطه الخاص، وفي الموقف الذي يشكل قاعدة له. لأن الفلسفة لا يمكن أن تقوم «الا بإيغالها في هذا البعد، بعد مركب النفس والجسد، العالم الموجود والكيان الذي لا قاع له. الذي فتحه ديكارت وأعاد اغلاقه في الحال. انما علمنا وفلسفتنا تتمتان وفيتان وغير وفيتين للديكارتية، مسخان مولودان من تجزئتها» (العين والعقل، ص ٢١٣) كل شيء يدعونا الى الانتهاء بكلمة أخرى منسوبة الى سيزان، الى معاودة هذا الخط، غير الحسي تقريباً، للنتاج، ذاك العالم الصامت، عالم التأملية الذي يقال من الآن فصاعداً، ويمكن الوصول اليه.

نصـــوص مختـــارة

١ـ الجدلية العمودية.

لقد بدا لنا أن المادة والحياة والعقل، لا يمكن أن تتحدد كثلاثة مستويات من الواقع، أو ثلاث فئات من الكينونة، بل كثلاثة مجالات للدلالة أو ثلاثة اشكال للوحدة. والحياة بنوع خاص لا تكون قوة مضافة الى المدارج الفيزيائيةـ الكيميائية، انما تكون لها فرادة أنماط الترابط التي لا معادل لها في المجال الفيزيائي، وأصالة الظواهر المزودة ببنية خاصة، والتي تتصل فيها بينها وفق جدلية خاصة. فإن النقلات الجسدية ولحظات التصرف في كائن حي، لا يمكن ان توصف وتفهم إلا بلغة مفصلة عليها، حسب مقولات تجربة اصلية، وبهذا المعنى، ميزنا بين مستوى نفساني وآخر عقلي بيد أن هذه التمييزات هي إذًا بين مختلف نواحي التجربة. ولقد أحلنا من فكرة طبيعة هي كل الحقيقة (Omnitudo realitatis) ، الى طبيعة موضوعات لا يمكن ان نتصورها في ذاتها، قطعا معزولة (partes extra partes) ولا تتحدد إلا بفكرة تشارك فيها، وبدلالة تتحقق بها، وبما ان علاقات النظام الفيزيائي والقوى التي تؤثر فيه، وعلاقات الكائن الحي بمحيطه، ليست علاقات خارجية وعمياء بين واقعين متجاورين بل علاقات جدلية يتحدد فيها اثر كل فعل جزئي بدلالته نسبة الى المجموع، فإن المستوى الانساني للوعي لا يبدو كمستوى ثالث مركب على الآخرَين، بل كشرط لإمكانهما وكأساس لهما.

من زاوية هذا الوعي المطلق، كمركز كوني، وكذلك من وجهة النظر

النقدية (criticiste) تختفي تقريباً مسألة العلاقات بين النفس والجسد. فبين مستويات دلالية ثلاثة، لا مجال لعملية سببية، يقال ان النفس «تفعل» في الجسد، حين يتفق ان تكون لسلوكنا دلالة نفسية، اي حين لا تتيح فهمها عبر أيٍّ لعبة قوى فيزيائية وعبر أيٍّ من المواقف المميزة للجدلية الحياتية. والحق أن تعبيرنا في غير محلّه: لقد رأينا أن الجسد ليس أواليّة مغلقة على نفسها، تستطيع النفس أن تؤثر فيها من الخارج. انما هو لا يتحدد إلا باشتغاله الذي يستطيع ان يقدم كل درجات التكامل. فاذا قبلنا ان النفس فاعلة فيه، نكون قد افترضنا خطأً بذلك مفهوماً احادياً للجسد، وأضفنا اليه قوة ثانية تعرب عن الدلالة النفسية لبعض السلوكات. من الأفضل أن يقال في هذه الحالة إن اشتغال الجسد يتكامل مع مستوى اعلى من مستوى الحياة، وان الجسد قد أصبح حقاً، جسداً بشرياً. وفي المقابل نقول ان الجسد عامل في النفس اذا أتيح فهم التصرف كاملاً في حدود الجدلية الحياتية أو بالأواليات النفسانية المعروفة. وهنا ايضاً، لا يحق لنا، حصراً، ان نتصور عملاً متعدياً من ماهية الى ماهية، كما لو ان النفس قوة حاضرة ابداً تفشل نشاطها قوة اشد، إنما من الأصح القول بأن التصرف قد اختل نظامه لكي يفسح في المجال امام بنى اقل تكاملاً. وبالنتيجة، ان العمل المقابل المزعوم يرد الى تعاقب أو الى تناوب لجدليات. ولأن الفيزيائي، والحيوي، والفرد النفساني، لا يتمايز الا كدرجات مختلفة للتكامل، وبقدر ما يتطابق الانسان بكليته مع الجدلية الثالثة، اعني، بقدر ما هو لا يترك انظمة تصرف معزولة تعمل فيه، فإن نفسه وجسده لا يتمايزان. وإذا افترضنا، كما حصل احياناً، وجود عاهة بصريّة لدى لوغريكو le Greco، فهذا لا يستتبع ان شكل الجسد في لوحاته وبالتالي، اسلوب المواقف، يتحملان «تفسيراً فيزيولوجياً». وعندما تتكامل الخصوصيات الجسدية

التي لا عوض عنها مع جماع تجربتنا، لا يعود لها فينا اهمية السبب. فالعاهة البصرية يمكن أن تأخذ، عبر تأمل الفنان، دلالة عامة، وان تصبح بالنسبة اليه مناسبة لادراك احد مظاهر الوجود البشري ويمكن أن تلعب اعراض تكويننا الجسدي هذا الدور الكاشف، شرط أن تصبح، بالوعي الذي نكونه عنها، وسيلة لبسط معرفتنا، بدلاً من ان نخضع لها كأمور مجردة تسيطر علينا. وفي آخر تعديل، ان الخلل البصري المفترض وجوده لدى الـ غريكو Le Greco قد سخر له، وادرج بعمق في طريقة تفكيره، وكيانه الى درجة انه يظهر في النهاية كتعبير لازم عن كيانه اكثر مما يظهر كخصوصية مفروضة من الخارج. ولم يعد من المفارقة ان نقول بان «لوغريكو كان لا نقطياً (astigmate) لأنه كان يظهر اجساماً مستطيلة»*. فكل ما كان عرضياً في الفرد، اعني كل ما كان يتعلق بجدليات جزئية ومستقلة، دونما علاقة مع الدلالة الكلية لحياته، قد أصبح متمثلاً ومركزاً في حياته العميقة، وتوقفت الأحداث الجسدية عن تكوين ادوار مكتفية بذاتها، وعن اتباع التخطيطات المجردة لعلم الأحياء، وعلم النفس، كيما يلحقها معنى جديد. وفي المقابل، قد يقال إنَّ الجسدَ هو الذي يفسر في تحليل أخير رؤ ية لوغريكو، وحريته لم تقم الا على تبرير هذه الصدفة الطبيعية بتحميلها معنى ميتافيزيقياً، انما الوحدة لا تقدم معياراً كافياً للحقيقة المكتسبة، فعلى سبيل المثال ان رجلاً تسيطر عليه عقدة، وهو خاضع في كل مساعيه للاوالية النفسانية ذاتها، يحقق الوحدة في العبودية. ولكن الأمر لا يتعلق الا بوحدة ظاهرة، وحدة مقولبة لا تصمد لتجربة غير منتظرة. انها لا تستطيع ان تنبت الا في محيط مختار، محيط ركبه المريض بالضبط لنفسه مستبعداً كل المواقف

* عن J Cosson, Le Greco . paris, Riede, P. 31, P. 35

التي يكون فيها التماسك الظاهر لسلوكه مختل النظام. وعلى العكس من ذلك، ان الوحدة الحقيقية للسلوك تعرف بكونها لا تحصل عبر تضييق المحيط، إنما العاهة الحسية أو التكوينية ذاتها، تستطيع ان تكون سبباً للعبودية اذا فرضت على الانسان نمطاً من الرؤية والعمل رتيباً لا يستطيع الخروج منه، أو تكون مناسبة لحرية اكبر، اذا استخدمها كأداة. وهذا يفترض به ان يعرفها بدلاً من أن يخضع لها. فهي ضرورة حتمية بالنسبة الى كيان يعيش على المستوى البيولوجي فقط، أما بالنسبة الى الكيان الذي اكتسب الوعي الذاتي، ووعي جسده، والذي توصل الى جدليّة الذات والموضوع، فالجسد لم يعد سبباً لبنية الوعي، لقد اصبح موضوعاً للوعي. فإذًا لم يعد ممكناً ان نتحدث عن توازٍ نفساني- فيزيولوجي: وحده الوعي غير المتكامل، يمكن أن يوضع في توازٍ مع مدارج «فيزيولوجية»، اعني، مع اشتغال جزئي للجسم الحي. واذ يتوصل الانسان الى المعرفة الحقة، ويتخطى جدلية الكائن الحي أو الكائن الاجتماعي وبيئته المحيطة، واذ يصبح هو الذات الصافية التي تعرف العالم موضوعياً، فانه يحقق في اقصى تحديد، الوعي المطلق الذي ليس الجسد والوجود الفردي في نظره إلا موضوعات، والموت مجرد من ايّ معنى، واذا رد الجسد الى حالة موضوع الوعي، فإنه لا يمكن أن يعقل كوسيط بين «الأشياء» والوعي الذي يعرفها، وبما ان الوعي الخارج من ظلام الغريزة لا يعود يعبر عن الخصائص الحيوية للموضوعات، بل عن خصائصها «الحقيقية»، والتوازي هنا هو بين الوعي والعالم الحقيقي الذي يعرف مباشرة. ويبدو ان كل المسائل قد الغيت: العلاقات بين النفس والجسد، التي تبقى غامضة ما دمنا بالتجريد نعامل الجسد كجزء من المادة، يتوضح حين نرى فيه كونه حاملاً لجدلية ما. وبما أن العالم الفيزيائي والجسم الحي لا يمكن أن يُعْقَلَا إلّا كموضوعاتِ وعيٍ أو

دلالات، فإنَّ مسألة العلاقات بين الوعي و «شروطه» الفيزيائية أو العضوية لا تطرح الا على مستوى فكر غامض يرتبط بالمجردات، وتختفي في مجال الحقيقة حيث لا يبقى بصفة اساسية إلا العلاقة بين الذات العارفة وموضوعها. وهذا قد يكون هو الموضوع الشرعي الوحيد للتفكير الفلسفي.

(La Structure du Comportement, 1ère ed. pp. بنية التصرف 274 - 278)

٢ـ الطرح الجدلي لمسألة الادراك الحسي

تحاول كل نظرية للادراك الحسي ان تتخطى تناقضاً معروفاً: من جهة، ان الوعي تابع للجسد، فهو إذاً حدث «داخلي» خاضع لبعض الأحداث الخارجية، ومن جهة أخرى ان هذه الأحداث الخارجية بالذات، لا تعرف إلا بالوعي. بكلام آخر، يبدو الوعي من جهة كجزء من العالم، ومن جهة أخرى يبدو متماذّاً على العالم. وفي تطور المعرفة المنهجية، أعني العلم، يثبت أولاً، على ما يبدو، التقرير الأول: يبدو ان ذاتية الكيفيات الثانوية تقابلها موضوعية الكيفيات الأولية. ولكن التأمل الأكثر تعمقاً في موضوعات العلم وفي السببية الفيزيائية يجد فيها علاقات لا يمكن أن تطرح في ذاتها ولا معنى لها إلا امام التفقد العقلي. فالتناقض الذي كنا نتحدث عنه يختفي مع فرضيتِهِ الواقعية على مستوى الفكر المتبصر، وإنما مركزه في المعرفة الحسية. اما الفكر النقدي فيبدو لنا حتى الآن غير قابل للشك. انه يظهر

بشكل موفق ان مسألة الادراك الحسي ليست مطروحة بالنسبة الى وعي يرتبط بموضوعات الفكر المتبصر، أعني بالدلالات. انما عند ذلك يبدو من الضروري تركها. وهكذا، اذ نرد تناقض الادراك الحسي الى مستوى الحياة، كما يقول ديكارت، أو مستوى الفكر المبهم، فإننا نسعى الى اثبات ان هذا التناقض لا قوام له فيها. ولو أن الادراك الحسي يعقل ذاته بذاته، ويعرف ما يقول، لاكتشف ان تجربة المطاوعة هي أيضاً بناء فكريٌ. والواقعية ليست حتى مؤسسة على ظاهر متماسك، انها «انخداع» (بمعنى خداع الحواس). عندها يتساءل المرء عما يمكن ان يقدم للوعي حتى مفهوم المطاوعة، ولماذا لا يميز عن جسده، اذا لم تكن هذه الانخداعات الطبيعية ترتكز على اي تجربة اصيلة. ولم يكن لها اذا اقتضى الأمر أي معنى. ولقد حاولنا أن نثبت أنه في الواقع، بقدر ما تتدفق المعرفة العلمية للجسم الحي، يغدو من المستحيل اعطاء معنى متماسك للفعل المزعوم، فعل العالم في الجسد والجسد في النفس. إنما النفس والجسد من الدلالات وليس لهما معنى إذاً إلا في نظر وعي ما، ومن وجهة نظرنا كذلك، تختفي الفرضية الواقعية عن المعنى العام على مستوى الفكر المتبصر الذي لا يلتقي أمامه إلا دلالات، وتجربة المطاوعة Passivité لا تفسرها مطاوعة فعلية إنما يجب أن يكون لها معنى، وان يمكن «فهمها». الواقعية انخداع كفلسفة لأنها تحول الى فرضية وثوقية، تجربة تشوهها أو تجعلها مستحيلة بالفعل ذاته. ولكنه خطأ معبر، فهي (اي الواقعية) ترتكز على ظاهرة اصيلة، من وظيفة الفلسفة ان تجلوها، ولعل البنية الخاصة لتجربة الادراك الحسي، ورجوع «المظاهر» الجزئية الى الدلالة الكلية التي تمثلها هذه المظاهر، هما هذه الظاهرة. والحق ان التشريط الجسدي المزعوم للادراك الحسي، مأخوذاً بمعناه الفعلي، لا يتطلب اكثر- ولا أقل- لكي يكون مفهوماً، ولقد رأينا ان التهيجات

والسوائل العصبية influx nervenx هي تجريدات، وان العلم يربطها بالاشتغال الكلي للجهاز العصبي الذي يتضمن الظاهري في تحديده. وليس المحسوس اثراً لعمل الدماغ بل هو دلالته. هكذا يتمثل كل وعي نعرفه عبر جسد هو مظهره المنظوري perspectif. ولكن كل جدلية فردانية لها في النهاية اذا صح القول، مراحل دماغية هي بالذات لا تعرفها، ودلالة الاشتغال العصبي لها نقاط ارتكاز عضوية لا تتمثل فيها. ان هذا الأمر يتحمل فلسفياً، الترجمة التالية: كلما تحققت في مجال وعيي ظواهر محسوسة معينة، يرى مُعَاين من الموضع الملائم، ظواهرَ اخرى في دماغي لا يمكن أن تعطى إليّ على طريقة الفعلية. ولكي يفهم هذه الظواهر، سيكون عليه (كما فعلنا في الفصل الثاني) ان يعترف لها بدلالة تتوافق ومضمون ادراكي الحسي. وفي المقابل، استطيع، انطلاقاً من المشهد الفعلي الذي يقدم لي، ان اتمثل بالشكل الوهمي Virtuel ، ؛ أي كدلالات، بعض الظواهر الحدقية والدماغية التي موضعها في صورة وهمية لجسدي. وان ارتباطي وارتباط المشاهد، كلاً بجسده، يعود بالنتيجة الى ان ما يمكن ان يعطى اليَّ بالشكل العقلي، كمنظور عيني، لا يعطى له إلا في صورة وهمية، كدلالة، والعكس بالعكس. ان كياني النفساني- الفيزيائي الكلي (اعني تجربتي عن نفسي وتجربة الآخرين عني والمعارف العلمية التي يطبقونها واطبقها على معرفة ذاتي) هو بالنتيجة سلسلة من الدلالات بحيث انه حينما يدرك بعضها حسّياً ويتحول الى الفعلية، لا يكون البعض الآخر مقصوداً إلا بطريقة وهميّة. ولكن هذه البنية التجريبية مماثلة لبنية تجربة الموضوعات الخارجية، وأكثر من ذلك، ان الواحدة منها تستلزم الأخرى بالتبادل. اذا كان ثمة اشياء بالنسبة اليَّ، اعني كائنات محسوسة، فإن مظهرها الحسي بالذات يتضمن الرجوع الى نقطة اراها منها. ولكن اذا حدد الشيء بزاوية معينة للنظر، فهذا يعني

بالضرورة ان لا نراه هو بالذات، وان لا نناله كموضوع بصري الا ضمن دلالة وهمية. ان وجود ادراك حسي خارجي هو ادراك جسدي، و «في» هذا الجسد، وجود ظواهر لا تقع تحت حسي، امران مترادفان قطعاً، وليس بين الواحد والآخر ايّ علاقة سببية. فهما ظاهرتان متلازمتان. وغالباً ما يتحدث الناس كما لو أن منظورية الادراك الحسي نتفسر بانعكاس الموضوعات على شبكية عيني: لا أرى إلا ثلاثة أوجه من المكعب لأني أرى بعيني، حيث لا مجال إلا لانعكاس هذه الأوجه الثلاثة، ولا أرى الموضوعات التي هي خلفي لأنها لا تنعكس على شبكية عيني. ولكن كذلك يمكن أن نقول العكس. فما هي في الواقع «عيناي»، «شبكية» عيني، و «المكعب الخارجي» بحد ذاته وما هي «الأشياء التي لا أراها»؟ انها دلالات منطقية ترتبط بإدراكي الحسي الفعلي عبر «حوافز»* قيّمة تظهر معناه، ولكن تستعير منه ترينة الوجود العيني. وهذه الدلالات ليس لها في ذاتها إذًا ما تشرح به الوجود الفعلي لإدراكي الحسي. رغم ذلك يبقى الكلام الذي نطلقه قابلاً للفهم: إنّ ادراكي الحسيَّ للمكعب يمثله لي مكعباً تاماً وعينياً وراء المظاهر التي تبدو لي. فمن الطبيعي إذًا ان اميل الى فصل المكان والمكعب عن المنظورات العينية والى طرحه في ذاته. وبالنسبة الى الجسد تجري العملية ذاتها. وبالنتيجة اكون بطريقة طبيعية ميالاً الى توليد الادراك الحسي بفعل من المكعب أو المكان الموضوعيين في جسدي الموضوعي. هذه المحاولة طبيعية، لكن فشلها لا يكون بذلك أقل حتمية: وكما رأينا، لا يمكن بدمج دلالات مثالية (الحافز، والمتقبل، والدورة الترابطية) ان نعيد تكوين بنية تجربة الادراك الحسي. ولكن اذا كانت الفيزيولوجيا لا تفسر

* يراجع كتاب هوسرل (Ideem zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologis-che philosophie. P. 89)

الادراك الحسي، فإن البصريات والهندسة لا تفسرها اكثر. فاذا تصورت أنّي أرى وجهي وراء المراة لأنّ أشعة الضوء اذ تصل عينيّ، تشكل زاوية ما، ولأني أحدد مصدرها عند نقطة التقائها، اكون قد جعلت استعمال المرايا غامضاً خلال قرون عديدة لم تكن البصريات فيها قد اخترعت بعد. الحقيقة أن الانسان يرى أولاً صورته «عبر» المرآة دون ان تكون الكلمة قد اتخذت الدلالة التي ستتخذها أمام الفهم الهندسي. ثم يبني تمثلاً هندسياً لهذه الظاهرة التي تأسست على التمفصلات العينية للمجال المدرك حسياً، فيوضحها، ويعللها، دون أن يستطيع (أي التمثل الهندسي) ابداً ان يكون سببها، كما تشاء له الواقعية. ودون أن يستطيع المرء ابداله منها كما تفعل المثالية النقدية. وإنما الدخول الى المجال الخاص للادراك الحسي، قد تعذر على كل المذاهب الفلسفية التي كانت لوهم استعاديّ، تحقق في نفسها «هندسة طبيعية» بحجة أنه كان من الممكن بناء هندسة للموضوعات المحسوسة. فإن الادراك الحسي لمسافة أو لقياس لا يسوّى بالتقديرات الكمّية التي يحدد بها العلم المسافة والقياس. كل العلوم تتركز في عالم «تام» وعيني دون أن ننتبه الى ان تجربة الادراك الحسي هي بالنسبة الى هذا العالم تجربة مقوِّمة. فإذن نحن أمام مجال معاش للادراك الحسي، سابق للرقم، والقياس، والمكان، والسببية، وهو لا يعتبر نفسه رغم ذلك رؤية منظورية الى موضوعات مزودة بخصائص ثابتة، الى عالم ومكان موضوعيين. ان مسألة الادراك الحسي تقوم على ان نبحث، كيف، من خلال هذا المجال، يدرك العالم البين- ذاتي الذي يقوم العلم شيئاً فشيئاً بضبط تحديداته.
ويرتكز التناقض الذي كنا نتحدث عنه في بداية هذا الفصل، على هذه البنية الملتبسة، لتجربة الإدراك الحسي. فالدعوى ونقيض الدعوى يمثلان مظهريه: يصح أن نقول ان ادراكي الحسي هو دائماً تيار احداث فردية، فإن

ما هو جوهريّ حركيٌّ في المنظورية المعاشة للإدراك الحسي يفصح عن الظاهر الواقعي. ولكن يصح كذلك أن نقول ان ادراكي الحسي يصل الى الأشياء بالذات، لأن هذه الرئايات متمفصلة بطريقة تتيح التوصل الى دلالات بين-فردية، لأنها «تمثل» عالماً. هناك إذًا اشياء، تماماً بالمعنى الذي اراها فيه، في تاريخي وخارجه، لا يمكن فصلها عن هذه العلاقة المزدوجة. ادرك الأشياء مباشرة، دون أن يشكل جسدي حاجزاً بيني وبينها، انه مثلها ظاهرة، مزودة حقاً ببنية اصلية، تمثله لي بالضبط وسيطاً بيني وبين العالم، مع أنه ليس كذلك بالفعل. انني أرى بعيني اللتين ليستا مجموعة من الأنسجة والأعضاء الشفافة أو غير المنفذة، بل ادوات بصري. وصورة الشبكية، اذا ما عرفتها، ليست بعد مولدة من أشعة الضوء المنبثقة من الموضوع، انما تتشابه هاتان الظاهرتان وتتلازمان بطريقة سحرية خلال مهلة ليست مدّة بعد. ونعود الى معطيات الوعي الساذج التي نحللها في بداية هذا الفصل. وهذا لا يعني أن فلسفة الادراك الحسي تتم بكاملها في الحياة: لقد رأينا توًّا ان من الطبيعي ان يجهل الوعي ذاته، بالضبط لأنها وعي لأشياء. وان النقاشات الكلاسيكية حول الادراك الحسي تشهد بما فيه الكفاية على هذا الخطأ الطبيعي. نواجه العالم المقوم مع التجربة الحسية لادراك العالم، ونريد إما توليد الإدراك الحسي عبر العالم كما تفعل الواقعية، أو أن لا نرى فيه إلا مشروعاً للعلم بالعالم، كما تفعل النقدية. فاذا عدنا الى الادراك الحسي كضرب من التجربة الأصلية، يتكون العالم العيني فيها بخصوصيته، فإننا نفرض على ذاتنا قلباً للحركة الطبيعية للوعي (هنا نعطي تحديداً «للرد» الظواهري «بالمعنى الذي تعطيه اياه فلسفة هوسرل الأخيرة)، ومن جهة اخرى لا نكون قد الغينا كل المسائل: يجب أن نفهم العلاقة المعاشة بين «المظاهر» وما تمثله من «اشياء»، بين المنظورات، والدلالات المثالية التي

تقصد عبرها، (وهذا ما سينفع به مفهوم «القصدية»،) دون أن نخلط بينها وبين علاقة سببية. ان المسألة التي اراد مالبرانش حلها بالمناسباتية أو لايبنتز بالانسجام الأزلي يمكن نقلها الى وعي الانسان.

(La structure du comportement, 1ère ed P.P. 293 - 299)

٣ـ التعميق الظواهري للادراك الحسي.

وقد يقال ان كل هذا له قيمة ما كوصف للظاهر، ولكن ما همّنا لو أن هذه الوصوف لا تعني شيئاً يمكن أن يعقل واذا كان التأمل يقنعها باللامعنى؟ فعلى مستوى الرأي، يكون الجسد الخاص موضوعاً مقوَّماً ومقوِّماً في آن معاً، بالنسبة الى الموضوعات الأخرى. ولكن اذا اردنا أن نعرف عَمَّ يجري الكلام، يجب أن نختار، في التحليل الأخير، أن نرده الى ناحية الموضوع المقوَّم. والحق ان علينا ان نختار احد الأمرين: اما ان اعتبر نفسي وسط العالم، منخرطاً فيه بجسدي الذي يتيح لعلاقات سببية أن توظف فيه، وعندها تكون «المعاني» و«الأجساد» ادوات مادية، فلا تعرف شيئاً على الاطلاق، اذ ان الموضوع يحدث صورة على الشبكيتين، وتعاد الصورة في المركز البصري بصورة اخرى. ولكن هنا لا توجد إلا «أشياء ترى ولا احد يرى»، وهكذا نرد بما لا نهاية له من مرحلة جسدية الى اخرى، فنفترض في الانسان وجود «انسان صغير»، وفي هذا الاخير نفترض وجود آخر دون التوصل أبداً الى الرؤية؛ ـ أما انني أريد حقاً ان افهم كيف هناك رؤية، ولكن عندها يجب أن اخرج من المقوَّم، فيما هو كائن، في ذاته وأدرك بالتأمل كياناً يمكن أن يكون الموضوع موجوداً بالنسبة اليه، والحال أنه، لكي يمكن للموضوع أن يكون موجوداً في نظر الذات، لا يكفي ان تلفه هذه

الذات بالنظر أو أن تقبض عليه كما تقبض يدي على قطعة الخشب هذه، إنما يجب كذلك أن تعرف انها تقبض عليه أو تنظر اليه، ان تعرف ذاتها قابضة وناظرة وان يكون فعلها معطى لذاته بشكل كامل، وفي النهاية أن لا تكون هذه الذات شيئاً غير ما تعي أنها تكون وألا يكون لدينا إدراك للموضوع أو نظرة الى الموضوع من شاهد وسيط. إلا ان الذات المزعومة، لأنها لا تعي ذاتها، تتشتت في فعلها ولا تعي شيئاً، لكي يكون هناك رؤية للموضوع أو ادراك حسي باللمس للموضوع، ينقص الحواس دائماً هذا البعد، بعد الغياب، هذه اللاواقعية التي تستطيع بها الذات أن تكون معرفة الذات، والموضوع ان يوجد بالنسبة اليها. ان وعي الموصول يفترض وعي الواصل وفعل الوصل، وان وعي الموضوع يفترض وعي الذات أو بالأحرى، هما مترادفان. اذا كان هناك إذًا وعي لشيء ما، فذلك ان الذات ليست شيئاً على الاطلاق، و «الأحاسيس»، أي، «مادة» المعرفة، ليست لحظات أو سكان الوعي، انها من ناحية المقوَّم. ماذا تستطيع وصوفنا أن تفعل ضدّ هذه البديهات، وكيف تهرب من هذا التخيير؟ فلنعد الى تجربة الإدراك الحسي. انني ادرك هذه الطاولة التي اكتب عليها. وهذا يعني، بين ما يعنيه، أنَّ فعل الادراك الحسي يشغلني، ويشغلني بما يكفي لكي لا استطيع، حين ادرك الطاولة بشكل فعلي، أن أرى نفسي ادركها. وحين أريد أن أفعل ذلك، اكف كما يقال، عن الغوص في الطاولة بنظري، التفت الى ذاتي التي تدرك. وعندها يتبيّن لي ان ادراكي الحسي قد كان عليه اجتياز بعض المظاهر الذاتية، وتفسير بعض «الاحاسيس» التي هي مني، ليظهر في النهاية في منظور تاريخي الفردي. انما انطلاقاً من الموصول اعي بشكل ثانوي نشاطاً للوصل، عندما، باتخاذي موقفاً تحليلياً، افكك الادراك الحسي الى كيفيات وأحاسيس، ولكي التقي بالانطلاق منها، الموضوع

الذي رميت فيه أولاً، انني مضطر الى افتراض فعل تأليف Synthèse ما هو إلاّ الوجه المقابل لتحليلي. ان فعل الادراك الحسي، اذا اخذ على سذاجته، لا يتم بذاته هذا التأليف، انما يستفيد من عمل جاهز، من تأليف عام مقوّم نهائياً، هذا ما اعبر عنه حين أقول اني ادرك حسيّاً بجسديَ أو بحواسي، لأن جسدي، وحواسي، هما بالضبط هذه المعرفة الاعتيادية للعالم، هذا العلم الكامن أو المترسّب. اذا كان وعيي يقوّم فعلياً العالم الذي هو يدركه حسيّاً، فإنه لن يبقى بينهما أي مسافة وأي تفاوت ممكن، بل يدخل وعيي العالم حتى في أكثر تمفصلاته سرية، وتنقلنا القصديَّة الى قلب الموضوع، وبالفعل ذاته لا يعود للمدرك حسيّاً كثافة الحاضر ولا يضيع الوعي فيه، ولا يتكبل به. اننا بالعكس نعي موضوعاً لا يفنى، ونحن منخرطون فيه لأنّ بيننا وبينه تلك المعرفة الكامنة التي يستخرجها نظرنا، والتي نقدِّر فقط أنَّ التوسيع العقلاني لها ممكن، والتي تبقى دائماً في ما قبل ادراكنا الحسي. اذا كان في كل ادراك حسّيٍّ كما كنا نقول، بعض الغُفْليَّة فذلك أنه يكرر امراً مقرَّراً دون أن يضعه موضع الشك. والذي يدرك حسيّاً ليس ممتداً امام ذاته كما يجب ان يكون الوعي، انما له كثافة تاريخية، فهو يكرر تراثاً إدراكيا-حسيّاً ويواجه حاضراً، اننا في الادراك الحسي لا نعقل الموضوع ولا تعقل نفسنا تعقله، بل نكون في الموضوع ونخلط بين نفسنا وبين هذا الجسد الذي يعرف أكثر مِنّا عن العالم، وعن الحوافز والوسائل لتوليفه. لذلك قلنا مع هردر Herder ان الانسان هو احساسيَّة Sensorium عامّة. في هذه الطبقة الأصلية للاحساس، التي ندركها شرط أن نتطابق حقاً مع فعل الادراك الحسي وان نترك الموقف النقدي، فأنا أعيش وحدة الذات والوحدة الحسية الداخلية intersensorielle للشيء، ولا أعقلها كما يفعل التحليل التأملي للعلم، ـ ولكن ما الموصول دون الصلة ما هو هذا الموضوع الذي لم يغد

موضوعاً لأحد؟ ان التفكر النفساني الذي يطرح فعل الادراك الحسي لَدَيَّ كحدث من تاريخي، يمكن ان يكون ثانوياً. ولكن التفكر التجاوزي الذي يسفرعن كوني أنا من يعقل اللازمني في الموضوع، لا يدخل شيئاً فيه ليس فيه قبلاً: انه يكتفي بصياغة ما يعطي معنىً للـ «طاولة» أو للـ «كرسي» ما يحقق بنيتهما الثابتة، ويجعل تجربتي للموضوعية ممكنة. وفي النهاية، ماذا يعني ان اعيش وحدة الموضوع او الذات اذا لم يكن يعني تحقيقهما؟ وحتى اذا افترض انها تظهر مع ظاهرة جسدي، أفلا يجب أن اعقلها به لكي اجدها فيه، وان اكوِّن تأليف هذه الظاهرة كيما أخوض تجربتها؟- إننا لا نحاول استخلاص الوجود لذاته والوجود في ذاته، لا نعود الى أيِّ شكل كان من التجريبية، والجسد الذي نعهد اليه في توليف العالم المدرك حسيّاً ليس مجرّد معطى، أي ليس شيئاًيُتَلقّى بشكل مطاوع، إلا أن التأليف الادراكيّ- الحسّيّ، هو بالنسبة الينا تأليف زمني، والذاتية، على مستوى الادراك الحسي ليست شيئاً آخر غير الزمنية، وهذا ما يسمح لنا بأن نترك لفاعل الادراك الحسي (الذات) كثافته وتاريخيته. وها أنا افتح عيني، فيفعم وعيي بالألوان والانعكاسات المبهمة، ويكاد لا يتميز عمّا يعرض له، بل يمتد خلال جسده في المشهد الذي ليس مشهداً لشيء بعد، وفجأة أحدق في الطاولة التي ليست هنا بعد، أنظر عن بعد بينما ليس هناك عمق، وجسدي يتركز على موضوع ما زال وهمياً، ويوزع مساحاته المحسوسة بشكل يجعله فعلياً، هكذا استطيع أن أردّ الشيء، الذي كان يلمسني الى مكانه في العالم، لأنني أستطيع، بالتراجع في المستقبل، أن أرد الى الماضي المباشر الوثبة الأولى للعالم على حواسي، وأن أتوجه نحو الموضوع المحدد كما نحو مستقبل قريب، ففعل النظر هو استباقي بشكل لا يتجزأ، لأن الموضوع هو في غاية حركة التحديق، واستعاديٌّ لأنه سيقدم على أنه سابق على ظهوره،

«كالمحفز»، أو الحافز أو المحرك الأول لكل السيرورة منذ بدايتها. ويرتكز التأليف المكاني وتأليف الموضوع على هذا البسط للزمن، في كل لحظة شخوص، يربط جسده بين حاضر وماض ومستقبل، فيفرز الوقت أو بالأحرى يصبح ذاك المكان من الطبيعة حيث الأحداث، للمرة الأولى، وعوضاً عن أن تتدافع في الكينونة، تبث حول الحاضر افقاً مزدوجاً من الماضي والمستقبل وتتلقى توجيهاً تاريخياً. وهنا يوجد استدعاء لا تجريب لطبّع دائم. جسدي يمتلك الزمن فيوجدُ ماضياً ومستقبلاً لحاضر، انه ليس شيئاً، فهو يكوّن الزمن بدلاً من أن يتلقاه. ولكن كل فعل شخوص يجب أن يجدد والا سقط في اللاوعي. ولا يبقى الموضوع واضحاً امامي إلا اذا أجَلْت نظري فيه، فالذرابة ميزة أساسية للنظر. والقبض الذي يعطيني اياه على قطعة من الزمن، والتأليف الذي ينجزه، هما بالذات ظاهرتان زمنيتان، تمضيان ولا تستطيعان الاستمرار الا اذا تمالكتهما في فعل جديد هو الآخر زمني، ان طموح كل فعل ادراكي- حسي الى الموضوعية، يستعيده الفعل التالي، الذي يخيب بدوره ويستعاد من جديد، هذا الفشل المتتابع للوعي الادراكي- الحسي، كان يمكن التنبؤ به منذ البداية. اذا كنت لا استطيع أن أرى الموضوع إلا بأبعاده في الماضي، فذلك أنه كما الوثبة الأولى للموضوع الى حواسي، يحتل الادراك الحسي الذي يتبعه، ويسد كذلك وعيي، والسبب إذاً أنه سيمضي بدوره، وأن فاعل الادراك الحسي (الذات) ليس ابداً ذاتية مطلقة، إنما هو معد لأن يصبح موضوعاً «لـ «أنا» قادم، ان الادراك الحسي هو دائماً على طريقة الـ «إيّا» (ON) ليس هو فعلاً شخصياً اعطي به أنا بالذات معنى جديداً لحياتي. إن من يعطي، في الاستكشاف الحسي، ماضياً للحاضر، ويوجهه نحو مستقبل، ليس هو أنا كفاعل (ذات) مكتف بذاته، انه انا بما أن لي جسداً وأني أعرف «ان انظر»،

والادراك الحسي۔ بَدَلاً من أن يكون تاريخاً فعلياً۔ يثبت ويجدد فينا «ما۔ قبل۔ تاريخ». وهذا ايضاً من جوهر الزمن، فلن يكون هنالك الحاضر، اعني المحسوس بكثافته، وغناه الذي لا ينفد، اذا الادراك الحسي، لكي نتكلم مثل هيجل، لم يكن يحفظ ماضياً في عمقه الحاضر، ويدغمه به، فإن الادراك الحسي، لا يكوِّن حالياً تأليفَ موضوعه، لا لأنه يتلقاه بشكل مطاوع، على الطريقة التجريبية بل لأن وحدة الموضوع تظهر بالزمن، وان الزمن يفلت بقدر ما يتمالك ذاته. إنَّ لي، بفضل الزمن، دمجاً واستعادة لتجارب سابقة في تجارب لاحقة، ولكن ليس هناك امتلاك مطلق لذاتي بذاتي، لأن تجويف المستقبل يمتلىء دائماً بحاضر جديد. ليس هناك موضوع موصول دونما وصل ودون ذات، ولا وحدة دون توحيد، ولكن كل توليف يفكك ويعاد تكوينه في آن، من قبل الزمن الذي بحركة واحدة يضعه موضع الشك، ويثبته لأنه ينتج حاضراً جديداً يحفظ الماضي. فإذاً، يتحول التخيير بين المطبِّع والمطبَّع الى جدلية الزمن المقوِّم والزمن المقوَّم. واذا كان علينا أن نحل المسألة التي طرحناها على نفسنا۔ مسألة الحواسّية: أعني الذاتية المحدودة۔ فذلك يتم بالتفكّر في الزمن، وبأن نثبت كيف أنه لا يكون إلا بالنسبة الى ذاتية، لأنه بدونها، ما دام الماضي في ذاته لم يعد موجوداً، والمستقبل بذاته ليس موجوداً بعد، فلن يكون ثمة زمن۔ وكيف مع ذلك، تكون هذه الذاتية هي الزمن بذاته، وكيف نقدر أن نقول مع هيجل ان الزمن هو وجود الذهن أو أن نتحدث مع هوسرل عن تكوُّنٍ ذاتيٍّ للزمن.

(Phénoménologie de la perception P.P. 274 - 278)

٤ـ الكوجيتو هو تعدّ

فإذًا لا مجال للشك في أنني أفكّر، لستُ متأكّداً من أنَّهُ يوجد منفضة هنا أو غليون، ولكنني متأكدمن أنني فكرت أني أرى منفضةً أو غليون، فهل هو سهل كما يُعتقد، أن أفصل هذين الاثباتين، وأن أحفظ، خارج كل حكم يتعلق بالشيء، المرئي، بداهة «تفكيري بأني أرى»؟ انه بالعكس مستحيل، فالادراك الحسي هو بالضبط هذا النوع من الفعل الذي لا مجال فيه لعزل الفعل بذاته، والغاية التي يتناولها، وان للادراك الحسي والمدرك حسياً النمطية الوجودية ذاتها بالضرورة، لأنه لا يمكن ان يفصل عن الادراك الحسي، الوعي الذي يكون له أو بالأحرى الذي هو يكونُه لإدراك الشيء ذاته. ولا مجال لحفظ يقينيّة الادراك الحسيِّ مع رفض يقين الشيء المدرك حسّياً. فاذا رأيت منفضة بالمعنى الكامل لكلمة رأى، يجب أن يكون هناك منفضة ولا استطيع ان اكبت هذا الاثبات، فالرؤية هي رؤية شيء ما، ورؤية الأحمر، هي رؤية الأحمر موجوداً بالفعل. لا يمكن رد الرؤية الى مجرد الحدس بالرؤية إلا اذا تمثلناها كتأمّل لِشَيءٍ ما quale طافٍ ولا يرسو، ولكن اذا كانت النوعية بالذات في نسيجها النوعي، هي كما قلنا أعلاه، الايحاء الذي يخطر لنا، والذي نتجاوب معه بما أن لنا مجالات حسية، بطريقة ما للوجود، واذا كان الإدراك الحسي للونٍ مزودٍ ببنية محددة ـ لون سطحي أو سطح ملوّن ـ في مكان ما، او على مسافة محددة أو غائمة، يفترض انفتاحاً على واقع او على عالم، فكيف يمكننا الفصل بين يقين وجودنا المدرك حسيّاً، ويقين قرينه الخارجي؟ وانه من جوهر رؤيتي أن ترجع، ليس فقط الى مرئي مزعوم، بل كذلك الى كيان مرئي فعلاً، وفي المقابل اذا أقمت شكاً

على مثول الشيء فإن هذا الشك يتناول الرؤية بالذات، واذا لم يكن ثمة أحمر أو أزرق، أقول انني لم أر حقاً منهما، واعترف بأن هذا التطابق لم يحصل في أي وقت من الأوقات بين قصدياتي البصرية والمرئي الذي هو الرؤية بالفعل. فإذًا عليَّ أن أختار ما بين أمْرَيْن: إمّا أنْ لاَ يكون لديَّ أيُّ يقينٍ في ما يخص الأشياء بذاتها، ولكن عندها لا يمكنني كثيراً ان اكون متأكداً من ادراكي الحسي الخاص، باعتباره مجرد فكرة، لأنَّهُ، حتى هكذا، يغلّف اثبات شيء؛ وإمّا أن أقبض بيقين على فكري، ولكن هذا يفترض أن أضطلع في الوقت ذاته، بالموجودات التي يرمي اليها. وحين يقول لنا ديكارت ان وجود الأشياء المرئية قابل للشك، بينما رؤيتنا، باعتبارها مجرد فكرة رؤية، ليست كذلك، فهذا الموقف لا يمكن المحافظة عليه، لأن فكرة رؤيتي يمكن أن يكون لها معنيان، بإمكاننا أولاً أن نفهمها بالمعنى الحصري لزعم الرؤية أو «الشعور بالرؤية»، وعندها لا يكون لنا بها الا يقين ما هو جائز أو ممكن، و ««فكرة الرؤية» تفترض أننا خضنا، في بعض الحالات، تجربة رؤية اصيلة او فعلية شبيهة بفكرة الرؤية، وهي تغلّف هذه المرة يقينية الشيء. فيقينية الممكن ليست إلا امكانية اليقين، وفكرة الرؤية ليست إلا رؤية في فكرة، ولن تكون لنا إلا اذا كانت لنا فضلاً عن ذلك، الرؤية في الواقع. ثم يمكن أن نفهم بـ «فكرة الرؤية» الوعي الذي قد نأخذه بالقوة المقومة عندنا، ومهما يكن من امر ادراكاتنا الحسية التجريبية، التي يمكن ان تكون صحيحة أو خاطئة، فإن هذه الادراكات الحسية لن تكون ممكنة إلا اذا كان يسكنها عقل قادر على أن يميز ويعين هوية موضوعها القصديّ ويحفظه أمامنا. ولكن اذا لم تكن هذه القوة المقوِّمة إسطورة، واذا كان الادراك الحسي هو حقاً مجرد امتداد لدينامية داخلية استطيع ان اتطابق معها، فإنّ تيقني من المقدمات المتعالية للعالم يجب أن تمتد الى العالم بالذات،

وما دامت رؤيتي هي من أقصاها الى اقصاها فكرة رؤية، فإنَّ الشَّيْء المرئيْ هو بذاته ما افكر عنه، والمثالية المتعالية هي واقعية مطلقة. وقد يكون من التناقض أن نؤكد على السواء[1]، انني أنا أقوم العالم، وانني من هذه العملية التقويمية لا أستطيع أن أقبض إلا على رسمها وبناها الأساسية، انما يجب أن أرى ظهور العالم الموجود، وليس فقط العالم بالفكرة، في غاية العمل التقويمي، وإلاَّ فلن أحصل إلاَّ على بناءٍ مجرد وليس على وعي محسوس للعالم. وهكذا فإن «فكرة الرؤية» بأيِّ معنىً أُخِذَتْ، ليستْ أكيدة إلا اذا كانت الرؤية الفعلية أكيدة كذلك. وحين يقول لنا ديكارت بأن الاحساس، اذا رد الى ذاته، هو دائماً صحيح، وأن الخطأ يندسُّ عبر التأويل الذي يعطيه عنه الحكم(jugement)، فإنه (أي ديكارت) يقيم تمييزاً وهمياً: ليس أصعب عليّ ان اعرف ما اذا احسست بشيْءٍ، من أن أعرف ما اذا كان يوجدشيءُ، والمُهَسْتَرُ يحس دون ان يعرف بماذا يحس، كما يدرك موضوعات خارجية حسيّاً دونَ أن يفطن الى هذا الادراك الحسي. وعلى العكس من ذلك، حين اكون متأكداً من انني أحسست ، فإن يقين الشيءِ الخارجي يتغلَّف بالذات في الطريقة التي يتمفصلِ بها الاحساس وينمو أمامي: انه ألم بالساق، او انه احمر، واحمر كثيف، مثلاً، على مستوى واحد، أو بالعكس، جو محمر ذو ثلاثة أبعاد، ان على «التأويل» الذي اعطيه لأحاسيسي ان يكون محفزاً، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا عبر بنية احاسيسي بذاتها، حتى اننا يمكن أن نقول، ولا حرج، انه ليس هناك تأويل متعالٍ، ولا حكم إلا منبثقاً

---

(١) كما يفعل هوسرل مثلاً، عندما يسلّم بان كلّ ردّ متعالٍ هو في الوقت ذاته ردٌّ جوهريٌ. وضرورة المرور بالجوهريات، والكثافة النهائية للوجوديات، لا يمكن أن تعالجا معالجة أمور بديهية، فإنهما تساهمان في تحديد معنى الكوجيتو والذاتية الأخيرة. وأنا لست فكراً مقوّماً والـ «أنا افكر» عندي ليس «أنا موجود» اذا لم استطع بالفكر ان اعادل الغنى العينيّ للعالَم واطمسَ اصطناعيّتَهُ.

من شكل الظواهر بالذات ـ وأنه ليست هناك كرة حلولية، ولا نطاق يكون فيه وعيي في محله، ومؤمناً ضد كل تعرض للخطأ فإن من شأن افعال الأنا (Le je) ان تتخطى ذاتها بذاتها، وان لا تكون هناك حميمية للوعي، فالوعي من اقصاه الى أقصاه هو تعالٍ، لا تعال متلقٍّ ـ وقد قلنا ان تعالياً كهذا يكون هو توقف الوعي ـ بل تعالٍ فاعل، وليس وعيي لكوني ارى او احس، هو التدوين المطاوع لحدث نفساني منغلق على ذاته، ويتركني على شكي فيما يخص واقع الشيء المرئي أو المحسوس، ولا هو كذلك انتشار لقوة مقومة تستوعب لِلغاية ذاتها، والى الأبد، كل رؤية او احساس ممكن، وتلاقي الموضوع دون أن يكون عليها أن تترك ذاتها، انما هذا الوعي هو اجراء رؤيتي بالذات، أتأكد من رؤيتي حين أرى كذا وكذا، او على الأقل حين أوقظ حولي محيطاً بصرياً، عالماً مرئياً لا يتأكد في النهاية إلا برؤية شَيْءٍ مُعَيَّن، إنَّما الرؤية فعل، أعني انها ليست عملية ابدية ـ العبارة مناقضة ـ بل عملية تفي بأكثر مما وعدت، وتتخطى دائماً مقدماتها، وهي ليست محضرة داخلياً إلا بانفتاحي الأصلي على مجال للتعالي، أي كذلك بالوجد* فالرؤية تدرك ذاتها وتلقاها في الشيء المرئيّ. وان من جوهرها أن تدرك ذاتها، فاذا لم تفعل، لم تكن رؤيةً لِشَيء، لكن من جوهرها أن تدرك ذاتها في نوع من الالتباس والغموض، لأنها لا تمتلك ذاتها، وتفلت إلى الشيءِ المرئيّ. أن ما أكتشفه وأميزه بالكوجيتو، ليس هو المثولية النفسانية (IMMANENCE PSYCHOLOGIQUE)، ولا ملازمة كل الظواهر لـ «حالات وعي خاصة» (états de Conscience privés)، والتماسّ الأعمى للاحساس

* الوجد في اصطلاح علم الظواهر (Phénoménologic) هو الاتجاه القصدي الذي يتميز به الشعور (الوعي) من جهة ما هو، في كل وقت، شعور بما هو غير الذات، او خارج الذات (جميل صليبا، المعجم الفلسفي)

بذاته- ولا هو حتى المثولية المتعالية، وانتماء كل الظواهر الى وعي مقوِّم، وامتلاك الفكر الواضح لذاته- انما هو الحركة العميقة للتعالي، التي هي كياني بالذات، والتماس المتزامن مع كياني ومع كيان العالم.

(ظواهرية الادراك الحسي، ص. ص. ٤٢٩- ٤٣٢)

٥- الحـــريـــة

فإذًا ما الحريّةُ؟ إنَّ الولادةَ هي في الوقت ذاته ان نولد من العالم وان نجيء الى العالم. العالم هو مقوَّمٌ قبلاً، ولكنه كذلك ليس أبداً مقوَّماً بشكل كامل. في النسبة الأولى، نكون مجتذبين، وفي الثانية نكون منفتحين على امكانات لا تحصى. ولكن هذا التحليل هو ايضاً تجريدي، لأننا موجودون تحت النسبتين على السواء. فإذًا ليس هناك أبدًا حتميةٌ ولا اختيار مطلق، لست شيئاً ابداً، ولست أبداً وَعْياً عارياً. وبالتحديد، حتى مبادراتنا، حتى المواقف التي اخترنا تحملنا، اذ نضطلع بها، كما لو أنها من وحي الحالة. ان عمومية «الدور» والموقف تسعف القرار، وفي هذا التبادل بين الموقف ومن يضطلع به، من المستحيل ان نفصل بين «حصة الموقف» و «حصة الحرية» ثمة رجل يعذب لكي ينطق، اذا رفض اعطاء الأسماء والعناوين التي يراد انتزاعها منه، فذلك ليس بفضل قرار انفرادي ودون سندٍ، قد يكون ما زال يحس بأنه مع رفاقه، وبما أنه ما زال ملتزماً بالنضال المشترك، فإنه عاجز تقريباً عن الكلام؛ أو انه منذ أشهر أو سنوات، قد واجه بالفكر هذه التجربة وراهن بكل حياته عليها؛ أو انه بالنتيجة، يريد أن يثبت بتخطيها ما كان دائماً يعتقده ويقوله في الحرية. لكن هذه الحوافز لا تلغي الحرية، فهي تؤدي على الأقل الى أن لا تكون (الحرية) بلا دعامات في الكيان. وفي

النهاية ليس الوعي المجرد هو الذي يصمد للألم، بل السجين مع رفاقه أو مع اولئك الذين يحبهم والذين يعيش تحت نظرهم، أو في النهاية، الوعي بوحدته المتعمدة بكبرياء، أي كذلك، نوعاً من الـ «كان- مع » - Mit) Sein). وهو الفرد، دون شك، في سجنه يبعث كل يوم هذه الأشباح، فترد له القوة التي اعطاها إياها، ولكن في المقابل، اذا التزم بهذا الفعل، اذا كان مرتبطاً برفاقه أو متمسكاً بهذه الأخلاقية، فذلك أنه يبدو له أن كُلّاً من الموقف التاريخي والرفاق، والعالم حوله، ينتظر منه هذا السلوك بالذات. وهكذا يمكن أن نواصل التحليل الى ما لا نهاية. نحن نختار عالمنا والعالم يختارنا. ومن المؤكَّد على كل حال اننا لا نستطيع أبداً ان نحجز في ذاتنا محرزاً، لا يدخله الكيان إلا وتأخذ هذه الحرية شكل الكيان، فقط لأنها معاشة، وتصبح حافزاً وسنداً. والحرية، اذا اخذت بشكلها العيني، هي دائماً التقاء بين الخارج والداخل- حتى الحرية القبل- بشرية والقبل- تاريخية التي بدأنا بها- وهي تتقهقر ولا تنعدم ابداً بقدر ما يتناقض تسامح المعطيات الجسدية والمؤسساتية لحياتنا. هناك، كما يقول هوسرل، «مجال للحرية» و «حرية مشروطة»[1]، لا لأنها مطلقة في حدود هذا المجال ومنعدمة في الخارج- مثل المجال الإدراكي الحسي، هذا المجال ما له حدود خطّية- ولكن لأنَّ لي امكانيات قريبة وامكانيات بعيدة. إنَّ التزاماتنا تسند قدرتنا وليست هناك حرية بدون أيِّ مقدرة. يقال ان حريتنا هي إما كلية او معدمة. وهذه القضية العنادية هي قضية الفكر الموضوعي والتحليل التفكري المتواطئ معه. اذا كنا في الواقع نثبت نفسنا في الكيان، فيجب بالضرورة أن تأتي افعالنا من الخارج، واذا عدنا الى الوعي المقوِّم، فيجب أن تأتي من

---

(١) Fink, Vergegenwärtigung und Bild, P. 285

الداخل. ولكننا بالضبط قد تعلمنا أن نعترف بنسق الظواهر. فنحن مختلطون بالعالم وبالآخرين في التباس لا يحل. وفكرة الموقف تستبعد الحرية المطلقة الى أصل التزاماتنا. وتستبعدها، على كل حال الى غايتها كذلك. ليس هناك التزام، وحتى الالتزام في الدولة الهيجلية، يستطيع أن يجعلني اتخطى كلّ الفروقات ويجعلني حرًّا لكل شيء. هذه العمومية بالذات، وفقط لأنها تكون معاشة، تتجلى كخصوصية على خلفية العالم، فالوجود يعمم ويخصص في آن، كل ما يرمي اليه، ولا يقدر ان يكون متكاملاً.

ان تأليف الـ «في ذاته» والـ «لذاته» الذي يتمم الحرية الهيجلية، له رغم ذلك مصداقيّتهُ. وهو بمعنى ما تحديد الوجود بالذات، إنه يتكون في كل لحظة أمام اعيننا في ظاهرة المثول. إنما عليه فقط أن يُستأنف تواً، وهو لا يُلغي محدوديتنا. وأنا اذ اضطلع بحاضر ما، أقبض من جديد على ماضٍ وأحوله، فأغير معناه، وأتحرر وأتملص منه. إلا أنني لا أفعل ذلك إلاّ بانخراطي في مكان آخر، ان علاج علم النفس التحليلي لا يشفي عبر احداث وعي للماضي، بل قبل كل شيء، يشد الشخص المعني الى طبيبه في علاقات وجود جديدة. وليس المطلوب أن نعطي لتأويل التحليل النفسي تصديقاً علمياً وان نكتشف معنى مفهومياً للماضي، انما المطلوب ان يعاش الماضي من جديد بما هو يعني كذا أو كذا، ولا يتوصل المريض الى ذلك إلا حين يرى ماضيه في منظور تواجده مع الطبيب. لا تحل العقدة بحرية لا أدوات لها، لكنها بالأحرى تتصدع بنبض جديد للزمن له مرتكزاته وحوافزه. ويحصل الشيءُ نفسه في كل حالات الوعي: انها ليست فعلية إلا اذا كان يحملها التزام جديد. والحال ان هذا الالتزام بدوره يتحقق باطنياً، فلا قيمة له إذًا إلاّ بالنسبة الى دورة زمنية. والاختيار الذي نختارُ به حياتنا

يحدث دائماً على قاعدة معطى مُعَيَّن. ان باستطاعة حريتي ان تحول حياتي عن اتجاهها العفويّ، ولكن عبر سلسلة من التسربات، باعتناقه أولاً، وليس عبر أيّ إبداع مطلق. فإذاً كل ما يفسر سلوكي بماضيَّ ومزاجي وبيئتي صحيح، شرط أن ننظر الى هذه التفسيرات، لا كإسهامات يمكن عزلها، بل كلحظات من كياني الكلي يحق لي أن أوضح معناها في اتجاهات مختلفة دون أن يكون من الممكن أن يقال ما اذا كنت أنا الذي اعطيها المعنى، أم أتلقاه منها. انني أنا بنية نفسانية وتاريخية. وقد تلقيت مع الوجود طريقة للوجود، اسلوباً. فكل افعالي وأفكاري هي على علاقة بهذه البنية، وحتى فكر الفيلسوف، ما هو إلا طريقة لاظهار قَبْضِهِ على العالم، والعالم الذي يكونه هو. ومع ذلك انني حرّ، لا رغم أو دون هذه التحفيزات، بل بوساطتها. لأن هذه الحياة ذات الدلالة، هذه الدلالة المعينة للطبيعة وللتاريخ، التي هي أنا، لا تحد (تقيِّدُ) نفاذي الى العالم، إنما هي بالعكس، وساطتي للاتصال به. لا نصيب لي من التقدم إلا اذا كنت كُلِّياً ودون تحفظ ما أَكُوْن الآن، وإلا اذا عشت زماني، لن استطيع ان أفهم الأزمنة الأخرى. والا بانهماكي في الحاضر وفي العالم، مريداً ما أريد، وفاعلاً ما أفعل، لن استطيع التجاوز. لا يمكن ان تفوتني الحرية الا اذا حاولت ان اتخطى وضعي الطبيعي والاجتماعي مع رفضي لتحمله أوّلاً، عوض أن ألاقي عبره العالم الطبيعي والبشريّ. لا شيْءَ يحددني من الخارج، ليس لأن لا شيء يجتذبني بل على العكس لأنني على الفور خارج ذاتي ومنفتح على العالم. ونحن حقيقيون من اقصانا الى اقصانا، ولنا كأشياء الى جانبنا، فقط لأننا على العالم ولسنا فقط في العالم، كل ما نحتاج اليه لكي نتخطى ذاتنا. وليس علينا أن نخاف من أن تضيق اختياراتنا أو أفعالنا على حريتنا لأن الاختيار والفعل وحدهما، يحرراننا من مراسينا. وكما ان التفكّر يستعير نذر المطابقة

المنطلقة من الإدراك الحسي الذي يظهر الشيء، وكما أن المثالية تستعمل بشكل مضمر، «الرأي الأصلي»، الذي تريد أن تقوضه كرأي، كذلك الحرية تتورط في تناقضات الالتزام ولا تلاحظ أنها لن تكون حرية بغير الجذور التي تزرعها في العالم. هل اعطي هذا الوعد؟ هل اخاطر بحياتي من اجل شيء قليل كهذا؟ هل اضحي بحريتي لانقاذ الحرية؟ ليس هناك جواب نظري عن هذه الاسئلة. ولكن هناك هذه الأشياء التي تمثل ويتعذر ردها، هناك هذا الشخص المحبوب امامك، وهؤلاء الناس الموجودون عبيداً حولك، وحريتك انت لا تستطيع ان تريد نفسها دون أن تخرج من فرادتها ودون أن تريد الحرية. وسواء اذا كان الأمر يتعلق بالأشياء أم بالأوضاع التاريخية، فليس للفلسفة وظيفة اخرى غير أن تعلمنامن جديد كيف نراها (أي الأشياء والأوضاع) جيداً، ويصدق من يقول ان الفلسفة تتحقق بتقويضها ذاتها كفلسفة منفصلة. إنما هنا يجب أن نلزم الصمت، فوحده البطل هو الذي يعيش حتى النهاية، علاقته مع الناس والعالم، ولا يصح أن يتكلم احد باسمه. «ابنك مأخوذ في الحريق، وستنقذه... تبيع كتفك، اذا كانت عقبة، بضربة كتف. انك تسكن فعلك بالذات. وفعلك انت... انت تتبادل ذاتك... معنى حياتك يبدو، ساطعاً. إنه، واجبك، كراهيتك، حبك، وفاؤك، ابتكارك.. ما الانسان الا عقدة علاقات، فالعلاقات وحدها مهمة بالنسبة الى الانسان»[1].

Phénoménologie de la perception p p . 517 - 520 .

---

(١) يراجع كتاب سانت اكزوبري . A. de Saint - Exupéry, Pilote de Guerre . PP 171 et 174.

٦ـ الكثافـة التاريخيـة

ان أضمن الطرق للاهتداء الى الفعل هي ايجاده حاضراً في الرؤية، التي هي بعيدة كل البعد عن أن تكون مجرد طرح لمدلول. وأيّ دلالة، اذا كان يطرحها وعي كُلّ جوهره هو أن يعرف ماذا هو فاعل، هي بالضرورة مغلقة، ولا يترك الوعي منها أيَّ زاوية مخبأة لمّا تستكشف. واذا، بالعكس، ارتضينا بشكلٍ حاسم دلالات مفتوحة، وغير مكتملة، فيجب أن لا تكون الذات مثولاً محضاً للذات وللموضوع. والحال أننا لا نواجه دلالات مغلقة إنْ على مستوى المدرك حسياً أو حتى على مستوى المثال، فإن أيَّ شَيْءٍ مدرك حسياً هو على الأصح نوع من الانحراف بالنسبة الى قانون أو الى مستوى مكاني، وزمني ولوني، انه نوع من الاعوجاج، نوع من «التشويه المتماسك» للصلات الدائمة التي تربطنا بمجالات حسية وبعالم، وكذلك ان أيَّ فكرةٍ هي نوع من الانحراف في نظرتنا عن الدلالات الجاهزة والمغلقة التي اودعت في اللغة، وإعادة تنظيمها حول مركز وهمي، هي تتجه نحوه ولكنها لا تتلاقى عنده. اذا كان الأمر كذلك، فإنَّ فكرة الأفكار، أي الـ «كوجيتو»، الظهور المحض لشيء ما على احد ما، واولا ظهور نفسي لنفسي، لا يمكن أن تؤخذ على حرفيتها، وكتصديق لكيان كل جوهره أن يعرف، أعني الوعي. وان تمثلي لذاتي يحدث دائماً من خلال كثافة مجال وجود. النفس تفكر دائماً، لا لأنها دائماً تكوّن افكاراً، بل لأنها موصولة دائماً بطريقة مباشرة او غير مباشرة، بالعالم، في مدار مع التاريخ. ومهامي تمثل لي كما الأَشْيَاءُ المُدْرَكَةُ حسِّيًّا، لا بوصفها موضوعات أو غايات، بل بصفتها نواتئ وأشكالاً، أي في مشهد البراكسيس، وكما أنني حين أُدني وأُقصي

موضوعاً، حين أديره بين يديَّ، لا أكون بحاجة الى أن انقل المظاهر الى سلم واحد لكي افهم ما أعاين، كذلك فإن الفعل مستوطن لمجاله الى درجة ان كل ما يظهر له هو بالنسبة اليه دال مباشرة، دونما تحليل ولا تغيير للسلم، ويتطلب جوابه. اذا اعتبر ان هناك وعياً مرهوناً بهذا الشكل، ولا يلتقي ذاته إلا عبر مجاله التاريخي والعالمي، ولا يلمس ذاته، ولا يتطابق مع نفسه، بل على الأصح يجزرُ نفسه ويشف من خلال التجربة الجارية التي هو صاحب الحق اللامرئي فيها، فإن العلاقات بين وعي ووعي تأخذ مظهراً جديداً تماماً، لأنه، اذا لم تكن الذات هي الشمس التي يشع منها العالم، وهي الخالق Le demiurge لموضوعاتي الصافية، اذا كان نشاطها الدال هو بالأحرى، الادراك الحسي لفرقٍ بين دلالتين أو أكثر- وبالتالي، لا يمكن تصوره بغير الأبعاد، والمستويات، والمنظورات التي ينشئها حولي العالم والتاريخ- فعندها لن يكون فعله وكل فعل ممكناً الا تبعاً لمسالك العالم. كما يمكن أن أغير مشهد العالم المدرك حسياً ولكن باتخاذي مرقباً من احد الأمكنة التي كشفها لي ادراكي الحسي أولاً-ليس هناك ادراك حسي إلا لأني من العالم بجسدي، ولا أعطي معنى للتاريخ إلا لأني احتل فيه نقطة توقفٍ معينة، ولأن المشهد التاريخي يملي عليَّ قبلاً نقاط توقف اخرى ممكنة، وأن كل هذه المنظورات تتبع لحقيقة وتتألف فيها. . . وألاحظ حتى داخل منظوري، ان الناس تستعمل منذ الآن عالمي الخاص، و «تتصرف» حياله، وأن مكان الغير محضر قبلاً فيه، لأن المواقف التاريخية الأخرى تقدم لي بوصفها قابلة لأن احتلها. ان الوعي الملتزم حقاً بعالم وبتاريخ يؤثر فيهما، ولكن يتخطيانه، ليس وعياً جزيرياً. فقبلاً، في كثافة النسيج الحسي والتاريخي، يشعر الوعي بتحرك غير حضور وحضور، كما الفريق الذي يشق قناة يسمع عمل فريق آخر يجيْء إلى الأمام منه. انه ليس فقط مثل الوعي السارتري

واقعاً تحت نظر الغير: فهو يستطيع أن يرى الغير، من طرف العين على الأقل. بين منظوره ومنظور الغير، هناك تمفصل ومرور منظمّ، فقط لأن كل وعي يدعي أنه يغلف غيره. انما صيغة علاقاتها لا تكون في التاريخ الخاص ولا في التاريخ العام، هي الـ «إمَّا هو، وإمَّا أنا» ، التخييربين الأنوية Solipsime والانكار الكامل للذات abnégation pure لأن هذه العلاقات لم تعد هي المواجهة بين كائن لذاته وآخر، بل تشبيك تجربتين، احداهما بالأخرى، تجربتين تنتسبان الى عالم واحد دون ان تتطابقاً ابداً.

انما المسألة هي أن نعرف اذا لم يكن هنالك، كما يقول سارتر، إلا أناساً وأشياء، أم أن هنالك أيضاً هذا العالم البيني الذي نسميه تاريخاً أو رمزية أو حقيقة لم تكوَّنْ. فاذا وقفنا عند حدود الثنائية، نكون قد حكمنا على الناس ، مكانَ كل ما يمكن أن يكون له معنى، بحصر فظيع. عندها يجب على كلِ انسانَ، وفي الادب كما في الفلسفة، أن يضطلع بكل ما يطرأ على الأخرين جميعاً، لحظة بعد لحظة، يجب أن يكون عاماً مباشرة. واذا ارتضينا بالعكس وساطة من عالم الرموز البشرية في العلاقات الشخصية، فصحيح اننا نرفض ان نكون مبررين مباشرة امام الجميع، وان نعتبر نفسنا مسؤولين عن كل ما يفعل في كل لحظة، ولكن، بما أن الوعي لا يستطيع في أيِّ حالٍ، أن يحافظ في الممارسة على ادعائه بأنه الله، وكما أنه يضطر بالضرورة الى التخلي عنه. فتنازلاً بتنازلٍ، نفضل ذلك الذي يترك له الوسيلة ليعرف ماذا يفعل. اذا كان الشعور بالمسؤولية عن كل شيء أمام الجميع، وبالحضور في كل المواقف، يقود الى اقرار عمل يُصَرَّفُ ككل عملٍ هذه المبادئ ، فيجب الاعتراف بأننا بذلك ندفن أنفسنا في الكلمات. واذا، بالعكس، اعترفنا بأنَّ أيَّ عمل لا يضطلع بكل ما يجري ، ولا يصيب

الحدث بالذات وأن كل عمل، ولو حربياً، هو دائماً فعل رمزي، ويتوقع الذكر الذي سيتركه كحركة دالة، وكأثر قصديّ، كما يتوقع نتائج مباشرة في الحدث، فإذًا بتنازلنا عن «الفعل الصافي»، الذي هو اسطورة، وعن اسطورية الوعي المشهدي، ربما كان لنا بذلك الحظ الأوفر في تغيير العالم (. . .) اذا صح أن كل الأفعال رمزية فإن الكتب عندها، هي افعال على طريقتها، وتستحق ان تكتب وفق قوانين المهنة دون أن ينتقص شيءٌ من واجب الكشف. واذا لم تكن السياسة مسؤولية مباشرة، اذا كانت تقوم على رسم خط في ظلام الرمزية التاريخية، فإنها إذًا، هي الأخرى، مهنة، ولها تقنيتها. ان السياسة والثقافة تتلاقيان، ليس لأنهما متراكبتان، ولا لأنهما تلتصقان كلتاهما بالحدث، بل لأنّ رموز كل نسق لها في النسق الآخر أصداءٌ، وتوافقات وآثار استقراءٍ. وربما كان الاعتراف للأدب والسياسة بأنهما نشاطان متمايزان، هو في النهاية، الطريقة الوحيدة لكي نكون اوفياء للفعل وكذلك للأدب، وربما كان على العكس من ذلك، افتراض وحدة العمل، حين يكون المرء كاتباً في حزب، هو التأكيد على البقاء في عالم الكتابة. . . ولكنْ بين من يحرك الاشارات ومن يحرك الجماهير، ليس هناك تماس مباشر قد يكون فعلاً سياسياً: ليس هناك إلا تفويض بالسلطة من الأول للثاني. ولكي نعتقد بخلاف ذلك، يجب أن نعيش في عالم كل شيء فيه دلالي، من السياسة الى الأدب، ويجب أن يكون المرء أديباً، فالسياسة والادب مترابطان فيما بينهما، ومع الحدث، لكن بطريقة اخرى، كطبقتين لحياة رمزية واحدة هي التاريخ. واذا كانت شروط الزمن بحيث ان هذه الحياة الرمزية تكون مفككة، وان المرء لا يستطيع ان يكون في وقت واحد كاتباً وشيوعياً، شيوعيًا ومعارضاً، فلن نُحِلَّ محلّ الجدلية الماركسية التي كانت توحد هذين الضدّين مراوحة مرهقة بينهما، ولن نوفق بينهما بالقوة.

يجب عند ذلك أن نتراجع ، وأن نتصدّى بطريقة غير مباشرة لما لم يكن من الممكن تغييره مجابهة، وان نبحث عن عمل آخر غير العمل الشيوعيّ.
(Les Aventures de la dialectique p p . 267 - 271)

٧ـ الغيـر، جســداً لجســدي

فلنتأمل الآخرين عبر ظهورهم في جسد العالم. قد يقال إنَّهُمْ ليسوا كائنين بالنسبة إليّ إلاّ اذا اعترفت بهم، اذا اكتشفت عليهم علامـة ما للحضور للذات امتلك نموذجها الأوحد. ولكن اذا لم يكن فكري إلاَّ الوجهَ الثاني لزمني، لكياني المطاوع والمحسوس، فإن كل قماشة العالم المحسوس تأتي حين احاول ان ادرك ذاتي، ويكون الآخرون مأخوذين فيها. فقبل أن يكونوا، ولكي يكونوا خاضعين لشروط الامكانية الخاصة بي، ولكي يعاد تكوينهم على صورتي، يجب أن يكونوا هنا كنواتىءَ ، وانحرافاتٍ، وتنويعاتٍ لرؤيةٍ واحدة، اشاطرهم اياها انا كذلك. لأنهم ليسوا تخيلات ، أُعمرُ بها صحرائي ، وليسوا ابناء ذُهني، وامكانات دائماً غير فعلية، إنما هم توائمي، أو جسد جسدي. بالطبع، لست اعيش حياتهم، وهم في غياب قطعيٍّ عني، وأنا عنهم، ولكن هذه المسافة هي قرابة غريبة آنَ نكتشف كيان المحسوس، لأن المحسوس هو تحديداً ما يمكن دون أن يحرك ساكناً، ان يظهر لأكثر من جسد. هذه الطاولة التي يلامسها نظري، لن يراها احد: يجب أن اكون انا انا. ورغم ذلك اعرف انها تؤثر في الوقت ذاته، وبالطريقة ذاتها، في كل نظرة. فإن النظرات الاخرى، وأنا أراها، هي كذلك ترسم سلوكاً للطاولة في النطاق ذاته الذي تكون فيه الأشياء، وتربط اجزاء الطاولة بعضاً الى بعض من اجل تماثل (Comprésence) جديد. وهنا يتجدد

تمفصل أي نظرة الى مرئي أو ينتشر تحت غطاء النظرة التي اعملتها في الحال. ان رؤيتي تغطي رؤية اخرى، أو انهما بالأحرى يشتغلان معاً ويقعان مبدئياً على مرئي واحد. أحد مرئياتي يستحيل الى راء. وأنا أشهد الاستحالة. من الآن فصاعداً لم يعد هو احد الأشياء، انه في مدار معها أو هو متداخل بينها، حينما انظر اليه، لا يعود نظري يتوقف، ولا يعود ينتهي عنده، كما يتوقف او ينتهي عند الأشياء؛ انما يتابع منه وكما من مناوب، طريقه نحو الأشياء- الأشياء ذاتها التي كنت أراها وحيداً، والتي سأكون وحيداً دائماً في رؤيتها ولكن التي سيكون هو كذلك من الآن فصاعداً، وحيداً في رؤيتها على طريقته. كل ذلك يعتمد على الغنى الذي لا يمكن تجاوزه، على التضاعف العجيب للمحسوس. هذا الغنى يجعل الأشياء ذاتها تملك القوة لأن تكون أشياء لأكثر من واحد، وتجعل بعضها- الأجسام البشرية والحيوانية- لا تملك فقط وجوهاً مخبأة، وتجعل «وجهها الآخر» (هوسرل) احساساً آخر يحسب انطلاقاً من محسوسي. ، كل ذلك يعتمد على ان هذه الطاولة، هذه التي يمسحها الآن نظري، ويسائل نسيجها، لا تنتمي الى أيِّ مكانٍ من الوعي وتنخرط كذلك في مدار الاجسام الأخرى- على أن نظراتنا ليست أفعال وعي، يطالب كل منها بأولية محتومة، بل انفتاح من جسدنا يمتلئ تواً بالجسد العام للعالم- على أن الأجسام الحية، بهذا الشكل، تنغلق على العالم، وتجعل نفسها اجساماً مبصرة، واجساماً لامسة، وبالأحرى محسوسة بالنسبة الى ذاتها، لأن المرء لا يستطيع ان يلمس أو يبصر دون أن يكون قادراً على أن يلمس ويرى نفسه، والسر كله في المحسوس، في هذا التراثي télé - vision الذي يجعلنا متزامنين في الخصوصي من حياتنا مع الآخرين ومع العالم.

وما عسى أن يحصل حين يرتد احدهم إليَّ، ويتابع نظرتي ثم يغلق

نظرته على جسدي وعلى وجهي؟ لا مفر من هذه التجربة إلا اذا لجأنا الى حيلة الكلام، ووسطنا بيننا مجالاً مشتركاً للأفكار. لا يعود هناك شيء، ينظر إلاّ نظرة، والذي يَرى، والذي يُرى، يمكن بالضبط احلال احدهما محل الآخر، فتتجمد النظرة على النظرة، لا شيْءِ يحوِّلُ إحْدَاهُمَا عن الأخرى ولا شيْء يفرق بينهما، لأنَّ الأشياء قد أزيلت ولأن النظرة لم تعد لها علاقة إلا بقرينتها. أما بالنسبة الى التفكّر، فلم يعد هنالك أيضاً غير «وجهتي نظر» ليس بينهما وحدة قياس مشتركة ، حَالَتيّ «أنا أفكر» تستطيع كل واحدة منهما أن تعتبر نفسها كاسبة للمباراة، لأنه رغم كل شيء، اذا انا فكرت ان الآخر يفكرني فهذه ليست إلاّ إحدى أفكاري. لكن الرؤية تفعل ما لن يفهمه التفكر ابداً: أن تكون المعركة احياناً بغير رابح، والفكر بالتالي بغير صاحب، انظر اليه، يرى أنني أنظر اليه، أرى أنه يرى ذلك، يرى أنني أرى أنه يرى ذلك- لا نهاية لهذا التحليل، واذا كان قياساً لكل شيء، فان النظرات قد تنزلق إحْدَاهَا عن الأخرى بما لا نهاية له، ولن يكون هناك أبداً إلاّ كوجيتو واحد في آن. والحال أنه، حتى ولو كانت انعكاسات الانعكاسات تتجه من حيث المبدأ الى اللانهاية، فإن الرؤية تجعل المنفذين الأسودين للنظرتين، ينطبقان واحدهما على الآخر، وتجعلنا نحصل لا على وعيين بغائيتيهما الخاصتين، بل على نظرتين، احداهما في الأخرى، وحيدتين في العالم. انها (أي الرؤية) تخطط ما تنفذه الرغبة اذ تستبعد «تفكيرَيْن» نحو ذاك الخط الناري بينهما، تلك المساحة المحرقة التي يبحثان فيها عن إشباع يكون هو ذاته بطريقة مماثلة بالنسبة الى كليهما، كما أن العالم المحسوس هو للجميع.

علامات، المقدمة، ص، ص ٢٢، ٢٤)

٨ـ الكلام والصمت

في ما يخص الكلام، اذا كانت العلاقة الصافية بين الاشارة والاشارة هي التي تجعل كلاً منها دالاً، فان المعنى لا يظهر إذًا إلا عند التقاطع وكما في المسافة بين الكلمات. وهذا يمنعنا ان نتصور، كما جرت العادة، التمايز والوحدة بين الكلام ومعناه. يعتبر المعنى متعالياً من حيث المبدأ، على الاشارات كما قد يكون التفكير متعالياً على الدلائل السمعية أو البصرية- ويعتبر كامناً (immanent) في الاشارات، بما ان كل واحدة منها، وقد حصلت بشكل نهائي على معناها هي، لا يمكن ان يندس بينها وبيننا أيٌّ لاـ إنفاذ، ولا يمكن حتى ان تحوجنا الى التفكير: هكذا لا يكون للاشارات الا دور تنبيهي، فتنبه المستمع الى ان عليه أن يأخذ بعين الاعتبار فكرة معينة من افكاره هو. والحقيقة ان المعنى لا يسكن السلسلة الكلامية، ولا يتميز عنها بهذه الطريقة. اذا كانت الاشارة لا تعني شيئاً إلا بقدر ما هي ترتسم على الاشارات الأخرى، فان معناها مرهون كله في الكلام، والكلمة تفعل دائماً على خلفية كلامية، فانها ليست ابداً إلا ثنية في النسيج الفسيح لفعل الكلام. ليس علينا، لكي نفهمها، ان نراجع معجماً داخلياً، ما، يعطينا في النظر الى الكلمات أو الأشكال، افكاراً محضة تغطيها هذه الكلمات والأشكال: يكفي ان نتماشى مع حياتها، مع حركة التخلّق والتمفصل فيها، مع تومئتها الفصيحة، هناك إذًا لا ـ إنفاذية خاصة بالكلام: فإنه لا يتوقف في أيٍّ مكان لكي يترك مكاناً للمعنى الخالص. انه لا يُحَدُّ الا بالكلام من جديد، ولا يظهر المعنى به إلا مركباً في الكلمات. ومثل اللغز (الحزورة) لا يفهم إلا عبر تفاعل الاشارات، التي اذا فصلت

احداها عن الأخرى تكون مبهمة أو سخيفة، ولا يصنع معناها إلا اجتماعها. هنالك بالطبع شيء آخر لدى من يتكلم وكذلك لدى من يسمع، غير تقنية الترميز أو فك الرموز بالنسبة الى دلالات جاهزة يجب أولا ان يوجدها بصفة ماهيات يمكن ملاحظتها بإحْلالها في تقاطع حركات ألسنيّة وكأنها ما تشير اليه هذه الحركات بالاجماع. ان تحاليلنا للفكر تتصرف وكأنه، قبل أن يجد كلامه، كان اشبه بنص مثالي تحاول جملنا أن تترجمه. ولكن المؤلف بالذات، ليس لديه أيُّ نصٍّ يقدر أن يقابل بينه وبين كتابته، وليس لديه أيُّ كلام قبل الكلام. واذا كان كلامه يرضيه، فذلك عبر توازن يحدد هذا الكلام شروطه، بكمال لا مثال له. ان الكلام هو اكثر من وساطة، انه اشبه بكيان ولذلك من شأنه أن يشعرنا بحضور احد: ان كلام صديق على التلفون يعطينا اياه بالذات، كما لو أنه كان بكليته في طريقة الاستدعاء هذه وطريقة الاستئذان، والبدء بالجمل وانهائها، والتقدم عبر الأشياء التي لم تقل انما المعنى هو حركة الكلام الكلية ولذلك فإن فكرنا ينجرُّ في الكلام. ولذلك ايضاً يعبر فكرنا الكلام كما تتجاوز الحركة نقاط مرورها. ولكن في اللحظة ذاتها التي يملأ فيها الكلام عقلنا طفحاً، دون ان يترك ادنى مكان لفكرة لا تكون مأخوذة في تذبذبه، وبالضبط، بقدر ما نستسلم له، يجوز عبر «العلامات»، نحو معناها. وبهذا المعنى لا شيْء يفصلنا اكثر منه: ان الكلام لا يفترض جدول توافقاته، انما يكشف اسراره بذاته، ويعلمها لكل ولد يجيء الى الدنيا، انه بأكمله فعل إظهار. ولكن لا انفاذيته واصراره على أن يكون مرجعاً لذاته، وارتداداته وانطواءاته على نفسه، هي بالضبط ما يجعل منه قوة ذهنية: لأنه يغدو بدوره، شيئاً أشبه بعالم، قادر على أن يسكن في داخله الأشياء بالذات بعد ان يكون قد حولها الى معانيها.

والحال اننا، اذا طردنا من رأسنا فكرة نص أصلي يكون كلامنا هو

ترجمته أو النسخة المرموزة عنه، فسوف نرى ان فكرة تعبير كامل تعطي اللامعنى، وان كل كلام غير مباشر أو تلميحي، هو، ان شئت، صمت. لم تعد العلاقة بين المعنى والكلام تستطيع ان تكون ذلك التطابق المنهجي الذي نضعه دائماً نصب اعيننا. فقد لاحظ سوسير مع ذلك ان الانكليزية التي تقول The man I love (حرفياً: «الرجل أحب») تعبر بكمال تعبير الفرنسية التي تقول «l'homme que jaime» (حرفياً: «الرجل الذي احب»). قد يقال ان اسم الموصول ليس مبيّنًا في الانكليزية. والحقيقة هي أنه عوضاً عن ان يكون معبراً عنه بكلمة، فإنه يمر في الكلام عبر بياض بين الكلمات. ولكن على أن لا نقول حتى انه مضمر فيه. ان مفهوم الاضمار هذا يعبر بشكل ساذج عن اقتناعنا بأن لغة ما (وبشكل عام لغتنا الأم) قد توصلت الى القبض في اشكالها على الأشياء بالذات، وان كل لغة اخرى، اذا ارادت كذلك ان تدركها، يجب أن تستخدم، على الأقل بشكل مضمر ادوات من النوع ذاته. والحال أنه اذا كانت الفرنسية بالنسبة الينا تذهب الى الاشياء بالذات، فذلك بالتأكيد لا يعني أنها قد نسخت تمفصلات الكيان: ان لها كلمة مميزة للتعبير عن العلاقة، ولكنها لا تعين محله من الاعراب كمفعول به بحركة اعرابية خاصة، ويمكن أن نقول انها تضمر الاعراب (تصريف الأسماء) الذي تبينه الألمانية (وكذلك الصورة* التي تبينها الروسية، وصيغة التمني التي تبينها اليونانية). اذا بدا لنا أن الفرنسية تنطبق على الأشياء فهذا لا يعني أنها كذلك، بل انها تعطينا هذا الانطباع عبر العلاقات الداخلية بين اشارة واشارة. ولكن هذه الجملة The man I love

---

* الصورة: Aspect: الطريقة التي يكون بها العَمَلُ المبيّنُ بالفعل متصوراً في تطوره: بصورة آنية، أو بصورة مطوّلة.

تفعل ذلك ايضاً. ان غياب الاشارة يمكن ان يكون اشارة، وليس التعبير مطابقة لِكلِّ عنصر معنويٍّ بعنصر انشائي بل عملية كلامية على الكلام الذي يميل من مركزه فجأة نحو معناه. فأن نقول، لا يعني ان نضع كلمة تحت كل فكرة: اذا كنا نفعل ذلك، فلن يُقَالَ شيْء على الاطلاق، ولن نشعر بأننا نعيش في الكلام، فنبقى في الصمت، لأن الاشارة ستمحي فوراً أمام معنى يكون معناها ولأن الفكر لن يلتقي أبداً إلا أفكاراً: الفكرة التي يريد ان يبينها والفكرة التي يكوِّنها من كلام بينٌ. وبالعكس، نشعر احياناً بأن فكرة قد قيلت ـ لا بأنها استبدلت بدلائل كلامية، بل بأنها ألحقت بكلمات وجعلت بها طوعاً لنا ـ وفي النهاية هناك سلطة للكلمات لأنها، اذ تعمل جنباً الى جنب، تتسلط الفكرة عليها عن بعد كما يتسلط القمر على حركات المد والجزر، وهي تستحضر معناها في هذا الصخب، بشكل اكثر حسماً من ان تعود كل واحدة منها فقط بدلالة فاترة تكون هي (اي الكلمة) دليلها المحايد والمعد سَلَفًا. ان الكلام يقول بحسم حين يتخلى عن قول الشيء بالذات. وكما أن الجبر يدخل في حسابه كميات لا نعرف ما هي، فإن الكلام يميز دلالات لا تعرف كل واحدة منها على حدة، ومن فرط معالجتها على أنها معروفة، وإعطائنا عنها وعن علاقاتها وصفاً مجرداً، يتوصل الى أن يفرض علينا، بلمح البصر، المطابقة الأكثر دقة. ان الكلام يدلُّ إذا هو، عوضاً عن أن ينسخ الفكرة، ترك لها أن تفككه وتعيد تركيبه. انه يحمل معناه كما أن أثر قدم يدل على حركة وجهد جسد ما. ولنميز بين الاستعمال التجريبي للكلام الجاهز، والاستعمال الابداعي الذي لا يمكن للأول على كل حال إلا أن يكون نتيجة له. ان ما هو كلام في عرف اللغة التجريبية (empirique)ـ اعني الاستدعاء المناسب لاشارة معدة مسبقاًـ ليس كلاماً في نظر اللغة الأصيلة. انه كما قال مالارميه، القطعة المستهلكة التي توضع

بصمت في يدي. وعلى العكس من ذلك، ان الكلمة الحقيقية، تلك التي تعني، التي تجعل «الغائبة عن كل باقة» (مالارميه) حاضرة في النهاية، وتحرر المعنى الأسير في الشيء، ليست في نظر الاستعمال التجريبي، إلا صمتاً، لأنها لا تصل الى اسم الجنس. ان الكلام بحد ذاته غير مباشر مستقل ذاتياً، واذا حدث له ان دل مباشرة على فكرة أو شيء، فما ذلك إلا قدرة ثانوية، ومشتقة، من حياته الداخلية. فإذاً مثل الحائك، يشتغل الكاتب على القفا: انه لا يتعاطى إلا مع الكلام، وهكذا يجد نفسه فجأة، محاطاً بالمعنى.

(Signes P P . 53 - 56.)

٩- وفيّ وغير وفيّ لديكارت

. . . وديكارت لا يكون مع ذلك ديكارت اذا كان قد قصد الغاء لغز الرؤية. صحيح انه لا توجد رؤية من غير فكر. ولكن لا يكفي ان نفكر لكي نرى: فالرؤية فكر مشروط، وهي تولد «بمناسبة» ما يجري في الجسد، به «يثار» تفكيرها. انها لا تختار لا أن تكون أو لا تكون، ولا أن تفكر كذا أو كذا. وعليها أن تحمل في قلبها هذه الجاذبية وهذا الارتهان اللذين لا يمكن ان يطرآ عليها تدخلاً من خارج. هذه الاعراض الجسدية «تؤسسها الطبيعة» لكي تجعلنا نرى كذا أو كذا. ان فكرة الرؤية تعمل حسب برنامج وقانون لم تتخذهما بنفسها، فهي لا تمتلك مقدماتها الخاصة، وليست فكراً ماثلاً تماماً، وفعلياً تماماً، انما في مركزها سر من المطاوعة. هذا هو الوضع إذاً: كل ما نقوله ونعقله في الرؤية يجعل منها فكراً. فمثلاً عندما نريد أن نفهم كيف نرى وضع الموضوعات، ليس هناك وسيلة اخرى غير

افتراض ان النفس قادرة، اذ تعرف اين هي اجزاء جسدها، على «ان تحول انتباهها من هنا» الى كل نقاط المكان التي هي في امتداد الأعضاء («انكساريات» ديكارت)* ولكن هذا ليس حتى الآن إلا «نموذجاً» لما يحدث. فكيف تراها تعرف هذا المكان جسدَها الذي تبسطه على الأشياء، هذا الـ «هنا» الأول الذي ستجيء منه كل «هناك»؟ انه ليس مثل هذه الأشياء نمطاً غفلاً، عينة من المدى، انه مكان الجسد الذي تسميه «جسدها»، انه مكان تسكنه. فالجسد الذي هي روحه ليس بالنسبة اليها موضوعاً بين الموضوعات، وهي لا تستخلص منه كل ما تبقى من المكان بصفة مقدمة متضمنة. انها تفكر تبعاً له لا تبعاً لذاتها، وفي الميثاق الطبيعي الذي يوحدها به يندرج كذلك المكان، والمسافة الخارجيّة. اذا كانت النفس، في درجة معينة من تَكَيُّف العين، وعكس المسافة البؤْريَّة، ترى مسافة معينة، فإن الفكر الذي يستخلص النسبة الثانية من النسبة الأولى هو مثل فكر عريق مدوَّن في معملنا الداخلي: «وهذا يحدث لنا بطريقة طبيعية دون أن نعمل فيه تفكيرنا كما أننا حين نقبض على شيء في يدنا، نطابقها مع حجم وشكل هذا الجسم، ونحس به بوساطتها، دون أن نحتاج من أجل ذلك الى أن نفكر في حركاتها» (ديكارت)** فالجسد هو بالنسبة الى النفس مكانها الام ورحم كل مكان آخر موجود. وهكذا تنقسم الرؤية اثنتين: هناك الرؤية التي افكر فيها، ولا يمكن أن اعقلها إلا كفكر، تفقدٍ ذهنيٍّ، حكمٍ، قراءةٍ، اشاراتٍ. وهناك الرؤية الحاصلة، الفكر الشرعي أي المؤسَّس، والمنطوي في جسد يخصه، ولا يمكن أن نكوِّن عنها فكرة إلاّ

---

* Descartes. Dipotrique. A. T.. VI. P. 135

** الكتاب المذكور، ص 137

بتطبيقها، وهي تدخل بين المكان والفكر، النسق المستقل لمركّب النفس والجسد. وهكذا لا نكون قد ألغينا لغز الرؤية: وقد رُدّ من «فكرة الرؤية» الى الرؤية بالفعل.

رغم ذلك، ان هذه الرؤية الفعليّة، والـ «يوجد» الذي تحتويه، لا يربكان فلسفة ديكارت. فالرؤية التي استفكرت متحدة بجسد، لا يمكن تحديداً ان تستفكر حقاً. يمكن ان نمارسها، ان نطبقها وتقريباً ان نكونها (حرفياً: نُوْجِدَهَا)، ولا يمكن ان نستخلص منها شيئاً يستحقّ ان يعتبر حقيقياً. أمّا اذا اردنا مثل الملكة اليزابيت بجميع الوسائل، ان نفكر في شيء حيالها، فما علينا إلاّ أن نكرّر ارسطو، والفلسفة المدرسية، فنتصور أن الفكر جسديٌّ، وهذا ما لا يمكن تصوُّره، إلا أنه الطريقة الوحيدة لكي نوضح أمام الفهم اتحاد النفس بالجسد. والحق أنه لا يجوز أن نخضع خليط الفهم والجسد للفهم الخالص. هذه الأفكار المزعومة هي شعارات «التصرف بالحياة»، وأسلحة الوحدة الناطقة، وهي مشروعة شرط أن لا تعتبر افكاراً. انها دلائل نسق وجودي- نسق الانسان الموجود والعالم الموجود- ليس علينا أن نستفكره. فهو لا يسجل على خريطتنا للكيان أيَّ ارض مجهولة، Terra incognita، ولا يقلل من أهمية افكارنا لأنه مثلها يعتمد على «حقيقة» تؤسس ظلامه كما تؤسس انوارنا. الى هنا يجب أن نتوصل لكي نجد لدى ديكارت نوعاً من ميتافيزيقا الأعماق: لأننا لا نشهد ولادة هذه «الحقيقة» وكيان الله بالنسبة الينا هوّة... رعشة نتغلب عليها بسرعة: فمن العبث بالنسبة الى ديكارت أن نسبر غور هذه الهوّة كما انه من العبث ان نستفكر مكان الروح وعمق المرئيّ. في كل هذه المسائل، نحن عديمو الكفاءة تحديداً. وهذا هو سرُّ التوازن الديكارتي: ميتافيزيقا تعطينا حججاً دامغة،

لكي لا نعود الى ممارسة الميتافيزيقا، وتثبّتُ بديهياتنا اذ تقيّدُها ، وتفتح فكرنا دون أن تمزقه.

انه سر ضائعٌ، وعلى ما يبدو، الى الأبد، اذا اهتدينا الى توازن بين العلم والفلسفة وبين نماذجنا وغموض الـ «يوجد»، فيجب أن يكون ذلك توازناً جديداً. لكن علمنا قد رفض التصديقات والتضييقات التي يفرضها عليه ديكارت. فإنَّهُ لم يعد يدعي استنتاج النماذج التي يبتكرها، من صفات الله. وعمق العالم الموجود، وعمق الله الذي لا يسبر غوره لم يعودا رديفين لسطحية الفكر «المُتقَن» وانه يعفي نفسه من الالتفاف الذي حققه ديكارت ولو مرة في حياته عبر الميتافيزيقا: فالعلم ينطلق مما كان نقطة وصوله. والفكر الاجرائي pensée opérotionnelle يدعي لنفسه باسم علم النفس، مجال العلاقة بالذات وبالعالم الموجود، الذي كان ديكارت يحتفظ به لتجربة عمياء، الا انها لا ترد الى غيرها.

العلم معاد أساساً للفلسفة كفكر مباشر، واذا وجد لها مبرراً، فذلك بالذات لفرط جرأته اذ يتبين له فجأة حين يكون قد ادخل كل انواع المفاهيم التي تنتمي بالنسبة الى ديكارت الى الفكر الغامض- النوعية، البنية اللاتوجيهية، ترابط المشاهِد والمشاهَد- أنه لا يمكن التحدث باختصار عن كل هذه الكيانات «كما خلقت» (de constructa) وبانتظار ذلك انما ضد العلم، تصمد الفلسفة، موغلة في هذا البعد بعد مركب النفس والجسد والعالم الموجود، والكيان السحيق الغور، الذي فتحه ديكارت وأغلقه للحال. ان علمنا وفلسفتنا هما تتمتان وفيتان وغير وفيتين للديكارتية، مسخان وُلدا من تقطّع أوصالها.

ولم يبق لفلسفتنا إلا أن تشرع في رِيادتها للعالم المعاصر. اننا نحن

مركب النفس والجسد، فَإِذًا يجب ان يكون هناك فكرة عن ذلك: انما ديكارت مدين لهذه المعرفة النابعة من موقع أو موقف، بما يقوله عنها أو بما يقوله احياناً عن حضور الجسد «حيال النفس» أو حضور العالم الخارجي «عند طرف» ايدينا. هنا، لم يعد الجسد وسيلة الرؤية واللمس. بل مستودعها. فبالعكس ان ادواتنا هي اعضاء مستعادة. ولم يعد المكان هو ذاك الذي تتحدث عنه الانكساريات (كتاب ديكارت المذكور آنفاً) أي شبكة علاقات بين موضوعات، كما يمكن أن يراها شاهد دخيل على نظري، أو مهندس يعيد بناءها ويحلق فوقها، إنما هو مكان يحسب انطلاقاً مني بصفتي نقطة أو درجة صفرًا من المكانية. فأنا لا أراه حسب غلافه الخارجي، بل احياه من الداخل، وهو يشملني. وفي نهاية المطاف، ان العالم حولي، وَلَيْسَ أَمَامِي. وهكذا نعود الى اعتبار النور فعلاً عن بعد فلا نعود نرده الى فعلٍ مباشر، بعبارة اخرى، نتصوره كما يمكن أن يتصوره الذين لا يرون فيه. فتستعيد الرؤية قدرتها الأساسية على أن تظهر وتدل على اكثر من ذاتها. وبما أنه قد قيل لنا إن قليلاً من الحبر يكفي لإظهار غابات وعواصف، فيجب ان يكون للرؤية خيالها هي. لم يعد تعاليها موكلاً الى ذهن قارئٍ يفك رموز تأثيرات النور- الشيء على الدماغ، ويستطيع أن يفعل ذلك أيضاً اذا لم يكن قد سكن جسداً قط. لم تعد المسألةُ هي ان نتحدث عن المكان والنور، بل ان نجعل المكان والنور الموجودين يتحدثان. وهذه مسألة لا تنتهي، لأن الرؤية التي تتوجه اليها هي بالذات سؤال. وكل الأبحاث التي اعتقدنا أنها اغلقت تنفتح من جديد: ما العمق، ما النور، *TiTőy*.. ما هما، لا بالنسبة الى الذهن الذي يعتزل الجسد، بل الى الذهن الذي قال عنه ديكارت انه منتشر في الجسد- واخيراً، ليس فقط بالنسبة الى الذهن، بل اليهما بالذات، لأنهما يعبراننا ويشملاننا؟.

والحال، ان هذه الفلسفة التي يجب أن تمارس، هي التي تحرك الرسام، لا حين يعبر عن آرائه في العالم، بل في اللحظة التي تتحول فيها رؤيته الى حركة، حين «يفكر رسماً» كما يقول سيزان*.

.(L'Œil et L'Esprit , Art de France)

---

* B. Dorival, Paul Cézanne, éd. P. Tisné, paris 1548: Cézanne por ses lettres et ses émoins , P. 103 et s.)

مؤلفـــاتـــه

1- La structure du comportement, Paris, Presses Universitaires de France, 1942; 4e ed. en 1960

2- La Phénoménologie de la perception, Paris, N. R. F. Gallimard, 1945; 4 ed. en 1962

3- Humanisme et Terreur, Paris , N. R. F. Gallimard, 1947

4- Sens et non- sens, Paris Nagel 1948

5- Signes, N. R. F., Gallimard, 1960

6- Le visible et L'invisible, publié par Cl. Lefort Gallimard, 1946

7 - L'œil et L'esprit, N . R. F. Gallimard 1946

8 - Eloge de la philosophie et autres essais , Paris, Gallimard, 1965

9 - L' Union de L'Âme et du corps chez Malbranche, Maine de Biran et Bergson (1947 - 1948), cours présentés par J.Deprun paris, Vrin, 1968.

10 - Resumés de cours (1952- 1960) , Gallimard, 1968

11 - Introduction à la prose du monde, Gallimard 1969

○ يلاحظ أنه لم ينشر في حياته من هذه الكتب الا الخمسة الاولى. فقد توفي في ٣ أيار ١٩٦١، وصدر كتابه السادس بعد ثلاث سنوات تقريباً من وفاته.

الفهرست







المؤسسة العربيــة للدراســات والنشر

صدر حديثــاً

في سلسلة اعــلام الفكر العــالمي

فرانز فانون
راسل
البير كامو
ماركوز
غيفارا
هيدجر
ماركس
فرويد
نيتشه
انجلز
ديكارت
هيجل
سارتر
اندريه مالرو
كافكا
بوشكين
بريخت
بيكيت
اراغون
مترينيخ
ميكيافيللي

كانط
هوغو
غوتــه
دستويفسكي
لوركا
لوكاش
غوركي
فيــبر
روزا لكسمبورغ
جويس
داروين
تورغنيف
طاغور
ماياكوفسكي
اندريه جيد
فوكنر
غوغول
اورويل
برودون
بودلير
اناتول فرانس

رامبــو
اوسكار وايلد
شتاينبك
برنارد شو
غرامشي
اودن
توماس مان
ادغار الان بو
رينان
سبينوزا
دوركيم
فلوبير
فورييه
بيرون
سرفانتس
بيراندللو
سان سيمون
مالارميه
تروتسكي
لورانس

المؤسســة العربيّــة
للدراســات والنشــر

بناية برج الكارلتون - ساقية الجنزير - ت ١/ ٨٠٧٩٠٠
برقياً: موكيالي، بيروت - ص.ب ٥٤٦٠-١١/ بيروت

الثمن [illegible]
أو ما يعادلها